

إميل بوتر

فلسفة كُناط

ترجمة

الدكتور عثمان أمين



فلسفة كانط

كلمة المترجم

عن بوترو وفلسفته^(١)

فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر أثارت فلسفة كانط فى مجال العلوم الوضعية دفعة قوية. فقد كان الموقف الغالب حينذاك موقفا هو أقرب الى قلة الثقة بالفلسفة الخالصة ، خصوصا بعد ما بدا للأذهان من اسراف الميتافيزيقا الهيجلية اسرافا ساقها الى التماس الاحاطة بفروع المعرفة جميعا . هذا الى أن تكاثر الكشوف العلمية دفع الناس الى الافتتان بالعلم ، وجعلهم يرونه قادرا على حل جميع المشاكل . وسرعان ما نجمت عن التطبيقات العلمية فلسفة جديدة تجاهر بالمادية ، كما كان الشأن فى «الفلسفة الوضعية» التى بشر بها «أوجست كونت» . وأعلن أنصار الوضعية أن كل شىء انما يتشكل وفقا لتفسير المادة تفسيرا عقليا ووفقا لطابعها الحسى طابع الكم والمقدار ، ذاهبين الى أن كل شىء فى هذا الوجود يستند الى تصورنا للطاقة وبقائها ، وان القوانين التى تنتج عنها ثابتة راسخة لا تتخلف ، وفى الامكان تطبيقها على الأشخاص والأشياء ، فهى تحكم العالم النفسانى والعالم الخارجى على حد سواء .

(١) ولد بوترو فى « منروج » (بمقاطعة السين بفرنسا) سنة ١٨٤٥ ، ومات فى باريس سنة ١٩٢١ . وقد كان أستاذا للفلسفة فى « مدرسة المعلمين العليا » وفى « السربون » . وله مؤلفات قيمة عن الفلسفة وتاريخها ، نذكر منها : « الحدود فى قوانين الطبيعة » باريس ١٨٧٤ - و « بسكال » باريس ١٩٠٠ - و « سيكولوجية النصوص » ١٩٠٢ - « العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة » ١٩٠٨ - « وليم جيمس » ١٩١١ - « الفلسفة والحرب » ١٩٦١ - « الأخلاق والدين » ١٩١٨ - « دراسات فى تاريخ الفلسفة » ١٩٢٥ - « فلسفة كانط » ١٩٢٦ - « دراسات فى تاريخ الفلسفة الألمانية » ١٩٢٦ - « الطبيعة والروح » ١٩٢٦ - « الحقائق الأبدية عند ديكارت » (باللاتينية) ترجمة كانجلهم ، ١٩٢٧ . وقد ترجم بوترو فى صدر شبابه عن الألمانية الجزء الأول من كتاب تسلر « فلسفة الاغريق » ونشره بباريس سنة ١٨٧٧ ، وقدم لكتابه ليبنتز : « المونادولوجيا » ١٨٨٠ و « المحاولات الجديدة » ١٨٨٦ بمقدمتين مستفيضتين بحث فيهما ليبنتز وفلسفته .

لكن هذه « الحتمية » العلمية ، التى تقوم على واحدة مادية ، والتى تريد أن تفسر بالمادة وحدها كل ما ينطوى عليه الوجود من تعقيد ، مالبثت أن أثارت عليها هجوما عنيفا من جانب فريق من كبار المفكرين . وسرعان ما كشف الفحص الدقيق عن أخطاء هذه النظرة ومغالطاتها وبعدها عن الوقائع . فلم يكن عجيبا أن نرى « لوتسه » و « رافيسون » و « رنوفيه » وبخاصة « اميل بوترو » وبرجسون ووليم جيمس ، يحملون جميعا علم المعارضة والنقد والتفنيد . وفى مستهل القرن العشرين رسمت نظريات هؤلاء الفلاسفة خطوط مذهب روحى عميق ، فكانت مرحلة حاسمة من مراحل فكر ذى جدة وخصوبة وثراء أصبح سمة عصرنا هذا . رأينا بوترو وقد اصطنع منطقا ذا حظ عظيم من المرونة ، يقبس من أرسطو وليبنيتز وكانط وشلنج ، ومن « رافيسون » ، و « رنوفيه » .

ونهض بوترو ، على اتساق مع خصائص العبقرية الفرنسية ، لنصرة الدعوى الفلسفية التقليدية ، دعوى حرية الارادة ، تلك التى كانت المسألة الأثيرة لدى ديكارت ، والتى جعلها الفيلسوف مناط الكمال وصورة التشبه بالخالق سبحانه . وأعلن بوترو فى مواجهة « الضرورة » الهيجلية ، نظرية عن « الحدوث فى قوانين الطبيعة » ، وصرح بأن « حرية الارادة الانسانية غاية فى ذاتها » .

ولبوترو رأى مشهور فى الفلسفة والعلم نجمله فى قولنا ان الفلسفة لا ينبغى أن توضع مع علوم الوقائع فى صعيد واحد ، وأن واجب الفلسفة هو أن تعين الانسان لا على أن يعرف فحسب ، بل على أن يفهم ، أى أن يرد الى ذاته كل شئ خارج عنه : فالانسان « انما يفهم الأشياء بقدر ما يجد نفسه فيها » ، وعلى هذا المعنى يكون الفهم هو التقييم أو التقدير .

والفلسفة عنده هى العلم المعيارى على الأصالة . فالانسان الواعى لا يستطيع ، وما ينبغى له أن يفصل بين معرفة « ما هو كائن » ، وبين السعى الى « ما ينبغى أن يكون » . والفلسفة هى عمل العقل الذى يستخدم العلم والحياة لكى يحقق نفسه .

ويمضى بوترو فى تطبيقه لهذه الفكرة عن الفلسفة ، فينقد ما أدلى به البعض عن الكون من آراء تتسم بالحتمية التى ظنوها مفروضة من العلم نفسه ، وهو يبين أن كل لحظة من تاريخ الكون يتجلى فيها ضرب مما يطلق عليه اسم « الحدوث » ، وهو سمة ما هو كائن ولكن كان يمكن ألا يكون ثم يقول ان الانسان لا يستطيع من الممكن المنطقى أن يستخلص الكائن

الواقعي الذي هو أغنى من هذا الممكن . وقوانين الطبيعة ليس لها من الضرورة والثبات ما كان ينصوره بعض الفلاسفة والعلماء المحدثين : « ليس لدينا هالك سوى علاقات معطاة في التجربة وحادثة مثلها » .

ويزداد «الحدوث» حين ننتقل بفكرنا من المادة الى الحياة ، ومن الحياة الى الوعي : « في العوالم الدنيا يشغل القانون الطبيعي مكانا يبلغ من سعته أنه يكاد أن يكون بديلا للكائن . أما في العوالم العليا فيكاد الكائن أن ينسينا القانون الطبيعي » .

وقد ألح بوترو على فكرة الحرية في الأفعال الانسانية ، وأفسح ، الى جانب العلم ، مكانا للقيم الدينية والأخلاقية والجمالية . وكان يرى أن الدين في جوهره تجربة داخلية وممارسة جوانية ، وليس صيفا ورواسم خارجية . وكتب في الصراع بين العلم والدين فقال : «ان امر العلاقات بين الدين والعلم ، حين يرافب في ثنايا التاريخ ، يثير أشد العجب : فانه على الرغم من تصالح الدين والعلم مرة بعد مرة ، وعلى الرغم من جهود أعظم المفكرين التي بذلوها ملحين في حل هذا المشكل حلا عقليا ، لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح : ولم ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يغلبه فحسب . على أن هذين النظامين لايزالان قائمين . ولم يكن مجديا أن تحاول العقائد الدينية تسخير العلم ، فقد تحرر العلم من هذا الرق ، وكأنما انعكست الآية منذ ذاك ، وأخذ العلم ينذر بفناء الأديان . ولكن الأديان ظنت راسخة وشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع » (١) .

وتصدي بوترو لنقد ما شاع في عصره من الاتجاه الى معالجة التجربة الدينية معالجة نفسية واجتماعية . واشتهر بدأبه على الدفاع عن الحرية و « الاحتمية » ، وكان في ذلك متأثرا بالروحية الفرنسية النابعة من مذهب « مين دو بيران » . والروح الفرنسي ميال بطبعه الى أن يجعل للحرية أكبر حظ ممكن في الأمور الانسانية ، كما قال بوترو نفسه .

وقد كان لبوترو أثر لا ينكر على جميع المفكرين المعاصرين النازعين نزعة روحية ، وعلى رأسهم برجسون وموريس بلوندل .

عثمان أمين

(١) بوترو : « علم ودين » باريس ١٩٢٢ ص ٢٤١ - ص ٣٤٢ (نقلنا عن ترجمة المغفور له الأستاذ مصطفى عبد الرازق في « الدين والوحى والاسلام » ١٩٤٥ ص ١٧) .

تنبيه :

الكتاب الذى نقدمه اليوم الى قراء العربية ظهر بالفرنسية سنة ١٩٢٦ بمكتبة « فران » الفلسفية ، تحت عنوان « فلسفة كانط » ويسعدنا أن ندع الحديث عنه للأستاذ « اتين جيلسون » ، صاحب المؤلفات الممتازة فى فلسفة العصر الوسيط .

ع ٠ أ

تصدير بقلم الأستاذ جيلسون

الدروس المجموعة فى هذا المجلد قد ألقاها الاستاذ « اميل بوترو » فى السربون ، وقيدها أحد تلاميذه ، ونشرتها «مجلة الدروس والمحاضرات» للسنوات ١٨٩٤ - ١٨٩٦ و ١٩٠٠ - ١٩٠١ .

ونحن ننشر اليوم هذه الدروس ، بعد أن قمنا بإصلاح بعض ما وقع فيها من غلطات ظاهرة . وأذن فليست الصفحات التالية من قلم « اميل بوترو » نفسه ، غير أنه يتجلى فى هذه المذكرات من أمانة النقل ودقة المراجعة ما يضيف عليها سمة الصدق وصحة النسب ، ويكفيها للاطمئنان الى أننا نسمع منها صدى قريبا لفكر الاستاذ ، بل اننا نتبين فيها طابع أسلوبه . والذين يتذوقون الجمل الرشيقة التى كان يحلو للمؤلف أن يجعلها ثوبا لفكره المركز العميق ، سوف يقرءون هذه الصفحات ، فيجدون فيها من ذلك ما يطلبون .

وقد بدا لنا أن فى نشر هذه المحاضرات تحقيقا لأمرين جديرين بالعناية أولهما ، إن مثل هذه المجموعة من الدروس ، حتى فى حالتها هذه ، تستحق أن تحتل مكانا عاليا بين أوابد الكتب الفرنسية الكلاسيكية فى تاريخ الفلسفة . وقد شرح «اميل بوترو» نفسه منهجه فيها بوضوح كاف يجعل من نافلة القول أن نعود الى الكلام فيه . ولكن يحسن أن نلاحظ الى جانب ذلك أن هذه المحاضرات تؤلف وثيقة لا تقل أهميتها فى تأويل فكر « بوترو » عن أهميتها فى تأويل فكر « كانط » . وبهذا الاعتبار نفسه تعد هذه الدروس فتحا جديدا فى تاريخ الفلسفة الفرنسية الحديثة . لقد كان لهذا المؤرخ العظيم للأفكار مثل أعلى يسعى اليه ويتصرح به : وهو أن يعتنق أفكار الفلاسفة الذين يتأول فلسفتهم اعتناقا تاما ، ويقبل عليهم اقبالا لا تحفظ فيه ، ومع ذلك يحرص على أن يبقى بازائهم حرا تمام الحرية . وقد يجد بعض الباحثين فى هذا المطمح وهما بعيدا عن الواقع ،

ولكنه مع ذلك مطمح يجد ما يحققه هنا أمام أبصارنا • والذين يشكون في إمكان الجمع بين انخلاع الانسان عن شخصيته انخلاعا تاما ، وبين بقائه حرا في البحث ، نستطيع أن نرد عليهم منذ اليوم بأنه ربما كان ذلك شرطه الضروري ، وأنه لا تستطاع الهيمنة على فكر مادام يخفى سره عمن لم يتمثله تمثلا تاما ، فاذا كنا في هذه الصفحات نرى « اميل بوترو » متابعا « كانط » الى نهاية الشوط ، واذا كنا نراه ينهض مدافعا عن فلسفة « كانط » ويرد عنها جميع التأويلات المحرفة التي ذهبت بها طرائق شتى ، فذلك لكى يتيسر له أن يحدد موقفه منها • ويبقى مستقلا عن مذهب لم يعتنقه أبدا •

سيظل هذا الكتاب جديرا بفكر جمع بين المرونة والرصانة •

اتين جيلسون

القسم الأول

الإستيعاب والأفاليطيقا الترنسية والتاليات

الفصل الأول

المشكلة الكانطية

١ - تكوين أفكار كانط حتى سنة ١٧٧٠ :

لقد كان في حياة الفيلسوف العقلية بعض التششت أول الأمر ، كما صرح هو نفسه بذلك . واذن فلنلق نظرة على الفترة السابقة على النقد . . . نشأ كانط في صباه نشأة « قنوتية » أخلاقية فيها صلابة وتقشف ، فتركت تلك التربية في نفسه أثرا عميقا : تلك هي التربية التي تلقاها عن أمه «أنا رويثر» ، ثم تلقاها عن أستاذه الأول «شولتس» مدير مدرسة فردريك . وقد كانت « القنوتية » في البروتستانتية تمثل المعارضة بين القلب والحياة الباطنة والإيمان الشخصي وبين التعاليم المفروضة الجافة والشعائر والمراسيم «الشكلية» . تشيع كانط بذلك التعليم وأذعن له وكذلك أقبل على تعليم آخر كان في نظره قريبا منه ، وهو تعلم اللغة اللاتينية ، اذ كان يرى في اللاتينية وآدابها تعبيرا رائعا عن روح النظام والترتيب والواجب .

وفي سنة ١٧٤٧ سُرِع كانط في الكتابة تبعا للظروف والمناسبات، وتناولت عنايته شتى الموضوعات : نراه تارة موفقا بين ديكارت وليبنتز في مسألة القوى المؤثرة ، ونراه تارة أخرى متابعا «نيوتن»، اذ يدرس نظرية نظام العالم محاولا أن يكمل عمل الرياضى الكبير بمحاولة هي أشد جرأة، وهي أن يستخدم منهج نيوتن ومبادئه العامة في تخطيط نشأة للعالم . ونراه يبحث عن علاقات الفلسفة والرياضة في مناسبة سؤال طرحته أكاديمية برلين في إحدى المسابقات . واستهوته بحوث الأخلاق التي نشرها مفكرو الانجليز ، مثل « شافتسرى » و « هتشسون » و « هيوم » ، كما زاد إعجابه بجان جاك «روسو» . وهام بالمسائل الأخلاقية ، وبحث عن مبادئ الذوق والحس الاخلاقي وفكرة الواجب والشرف والصفات الحميدة . بل انه اهتم برؤى « سويدنبرج » ، والف رسالة - صورتها هزل وحقيقتها

جد - قارن فيها بين أحلام أهل الاشراق وأحلام المييتافيزيقا . ولعل كانط قد تأثر بكتاب « المحاولات الجديدة » للفيلسوف ليبنتز الذى ظهر سنة ١٧٦٢، فدرس العلاقات بين الفضاء والأجسام . وأخيرا تأثر بالفيلسوف « هيوم » الذى أيقظه من سباته القطعى ، فدرس مشكلة العلية ر حقيقة المعرفة البشرية .

٢ - نشوء المشكلة النقدية فى ذهن كانط :

أمران قاما فى ذهن كانط واعتبرهما حقيقتين لا نزاع فيهما ، وهما الأخلاق والعلم . أما الأخلاق - التى لم يكن يفصل بينها وبين الدين - فقد تبدت له أمرا واقعا ولا يستطيع أن يزعمها أى استدلال ، ولقد كان يحلو له طول حياته أن يردد هذين البيتين من شعر « جوفنال » : « صدقنى ، ان أشنع الآثام أن تؤثر العيش على الشرف ، وأن تضجى بمبادئ السلوك حرصا على الحياة » . وقد كتب كانط نفسه سنة ١٧٨٢ هذه العبارة : « لا يوجد الا شئ واحد نحن على يقين منه : وهو واجبنا » . وبدا له أن فكرة العلم الكامل قد حققها « نيوتن » ، واعتقد أنه فى كتابه « التاريخ الطبيعى للسماء » قد وسع مجال المعارف النيوتونية وأنه استطاع أن يفسر نشوء نظام العالم بيقين كيقين « نيوتن » . واذن فالعلم من حيث انه شئت قوانين العالم الواقع ، ومن حيث ان له بقينا جازما ملموسا ، قد نظر اليه كانط نظره الى حقيقة ثابتة .

وليس فى هذه الفكرة اليوم شئ يثير دهشتنا . ولكن قد كان لها فى التاريخ أهمية كبيرة . فقد كان القدماء على العموم يرون أن الوجود - لا العلم - هو الشئ الثابت ، وهو مادة الفلسفة : فاذا لم يتفق العلم مع المييتافيزيقا ، فالعلم هو الذى يلزمه ان يطأطأ رأسه . والمييتافيزيقا مثلا تقرر « أولانيا » أنه لا يمكن أن يقوم علم من أشياء متغيرة .

أما كانط فيرى أن الوجود ليس موضوع الفلسفة المباشر ، وانما موضوعها العلم والأخلاق ، والعلم والأخلاق أمران واقعيان . واذن فالفلسفة لاتستطيع أبدا أن تناقش مسوغاتها . ومذهب كانط لا يبحث أبدا فى مسألة امكانهما ، اذ أن وجودهما الواقع هو نقطة البداية عند الفيلسوف . وهو لا يتساءل عما اذا كان العلم والأخلاق ممكنين - فانهما عنده ممكنان ما داما موجودين - وانما يتساءل : كيف كان العلم والأخلاق موجودين ، وما أصولهما ، وكيف نفسر وجودهما ؟ وهذا شبيهه بالمشكلة التى عرض

لها نيوتن : العالم موجود ، والمطلوب أن نضفى عليه نسقا منظما . وقد طمع كانط فى أن يكون نيوتن الميتافيزيقا .

فالعالم والأخلاق أمران تستطيع الفلسفة أن تدرسهما وأن تحللتهما، ولكنها لا تستطيع أن تشك فى وجودهما ومسوغاتهما .

وشرع كانط فى التفكير فى هذين الأمرين وفى طبيعة العلم والأخلاق، وانتهى به التفكير الى أن وجود هذين العلمين يثير مشكلات كبيرة: فالفلسفة أمام العلم والأخلاق تأخذها دهشة من قبل تلك الدهشة التى هى عند أفلاطون بداية المعرفة . أولا : كيف يكون التوفيق بين العلم والأخلاق؟ لقد بين كانط فى كتابه « أحلام راء مفسرة بأحلام الميتافيزيقا » وجه الضعوبة فى التوفيق بين مجال العلم ومجال الأخلاق : ذلك أن الأخلاق تتطلب عالما بأسره من الأشياء التى تتجاوز المحسوسات ، وهى أشياء لا حاجة بالعلم إليها . بل ان العلم قد ينظر الى تلك الأشياء التى تريد الميتافيزيقا أن تفسر بها الحياة الأخلاقية والدينية نظره الى الهواجس والأوهام العقلية التى لاحقيقة لها . أما العلم فانما يقوم على الرياضيات والتجربة ، وهما لا شأن لهما بعالم الميتافيزيقيين . فالعلم والأخلاق اذن شيئان ليس بينهما تجانس على الإطلاق ، وليس يدرك الذهن صلتها على الإطلاق . وليس هذا كل ما هنالك فاننا الآن اذا اعتبرنا العلم والأخلاق فى ذاتهما وجدنا أجزاءهما غير متجانسة .

يتألف العلم من هندسة وتجربة . فهل هما شيء واحد ؟ كلا ، فالهندسة تفيد الاتصال والانقسام الى مالا نهاية ، والعلم المؤسس على الهندسة « ميكاني » ، يستبعد كل ضرب من ضروب الطاقة ، فى حين أن العلم الطبيعى يفيد طاقات وعناصر لا متصلة ، ويفيد الفراغ واللامتناهى، وكذلك من حيث المنهج : تبنى الهندسة تأليفات ، أما العلم الطبيعى فبنظر فى تأليفات جاهزة ويحللها .

وعلم الأخلاق أيضا مؤلف من أجزاء غير متجانسة ، نرى فيه نظرية الفضيلة ، وخاصة الفضيلة هى الفعل الذى انما يتم طبقا لمبادئ : والفعل الأخلاقى هو الفعل الذى يتم وفقا للشعور بجمال الطبيعة البشرية وكرامتها .

ولكن فى الأخلاق أيضا نصيب للميول والحساسية . واذن فهناك نوعان من الفضيلة : فضيلة أصلية ، وفضائل فرعية ، كالشعور بالشرف والسماحة والتعاطف ، وهى مشاعر تعاون المبادئ وقد تقوم مقامها أحيانا .

تبين كانط ذلك اللاتجانس فى العلم ، والاخلاق ، وسلم به أول الامر دون أن يبحث عما يربط بين هذه الأجزاء المشتتة . ولكنه لم يقف عند هذا الحد ، بل تابع جهوده فى التحليل ، فوجد أن هذه المعانى - التى كانت أول الامر ماثلة فى ذهنه فى آن واحد ، والتى بدت له بعد ذلك غير متجانسة - قد أصبحت الآن متناقضة تناقضا حقيقيا .

شرع فى تحليل فكرة الهندسة ، فكرة علم رياضى ، فتبين أن فى صميم تلك الفكرة فكرة حدس أولانى . أى فكرة فعل يرى فيه الذهن ، قبل كل تجربة ، موضوعا محددا . ولكن أليس يبدو أن ذلك تناقض فى التعريف نفسه ؟ فإن الحدس ، مهما يكن فوق المحسوسات ، هو اتصال الذهن بشئ آخر غيره ، أى أنه تجربة .

وتناقض مثله فى علم الطبيعة : ذلك أن علم الطبيعة كما يفهمه كانط أعنى علم الطبيعة النيوتونى ، يعيننا على أن نضع أولانيا قوانين الطبيعة . ولكن كيف يستطيع الذهن أن يعرف أولانيا ماسيتم فى شئ غيره ؟ ولننظر مثلا فى علاقات جزأى العلم ، وهما الرياضة والطبيعة . انك اذا تصورت العالم محكوما بالرياضة رأيت لامتناهيها فى الزمان وفى المكان ومنقسما الى مالا نهاية ؛ واذا تصورته محكوما بالطبيعة وجدته متناهيها فى الزمان والمكان ومؤلفا من أجزاء بسيطة . فهذان عالمان متناقضان : واذن فالعالم نسيج من المتناقضات فى عناصره وفى علاقة هذه العناصر ببعضها ببعض .

وعلم الأخلاق كذلك يفترض عنصرين متنافيين : الواجب والطبيعة أو الفضيلة والسعادة . والحرية يجب أن تكون بمأمن من كل ضرب من ضروب الاندفاعات الطبيعية ، والا لكانت قوة آلية ، فالحرية والطبيعة متداخلتان متباعدتان . وكذلك الفضيلة والسعادة .

وأخيرا اذا قابلنا العلم بالأخلاق رأينا العلم قائما على فكرة الضرورة ، فى حين أن الاخلاق قائمة على فكرة الحرية . ففي هذا الطور الثالث من أطوار الفكر الكانطى نجد العلم والاخلاق متناقضين ، فما عسى أن يخرج من تلك الملاحظة ؟

انتهى « هيوم » الى التشكك حين رأى أحد هذه المتناقضات ، أى التعارض بين قانون الفكر وبين قانون العلية : رأى هيوم أن العلية لا تجانس الفكر ، ولكنها متضمنة فى كل معرفة للأشياء ، واذن فيمتنع على الذهن أن يعرف الأشياء بيقين . وهذا الانتهاء الى التشكك لا يقبله كانط : لأن المسألة عنده ليست فى أن ننظر فيما اذا كان اللازم أن نحافظ على يقين العلم والأخلاق أو أن نطرحه ، وانما اللازم فى نظره أن نوفق بينهما ، لأنهما

أمران « واقعان » (données) والتوفيق بينهما أمر « واقع » . نقرأ في هامش في بداية « التمهيدات » : « اننا نعرف من أول الأمر أن شك هيوم لا يمكن أن يقبل ، لأنه يهدم العلم والأخلاق » .

وعلى هذا النحو توضع المشكلة النقدية .

كيف كان العلم ممكنا ؟ وكيف كانت الأخلاق ممكنة ؟ وكيف كان الاتفاق بين العلم والأخلاق ممكنا ؟ « كيف » ، بمعنى على أى الأسس يقوم العلم والأخلاق بحيث يكونان مؤلفين من عناصر متناقضة في الظاهر يريد كانط ، بتحليل أعمق ماقام به الفلاسفة الذين سبقوه ، أن يكتشف الموضع المستور الذى يتم فيه الوفاق . ما المبدأ الذى سيضع النظام والمقياس والاتزان فى هذا الاضطراب ؟ وما المبدأ الذى سيكون للعالم الميتافيزيقى مثلما كان ، عند « نيوتن » ، مبدأ الجذب فى العالم الفيزيقى؟

هذا المبدأ ينبغى ألا يكون افتراضا محضا ، بل ينبغى أن يكون حقيقة أعم من الافتراض ، على نحو ما كان الجذب العام فى الميكانيكا السماوية . لكن المصدر الوحيد لكل معرفة – فى نظر كانط – هو التجربة فمنها ينبغى اذن أن يخرج العلم بطابعه اليقيني : وتخرج الأخلاق بطابعها الالزامى الوجوبى . فالكشف فى ظروف التجربة ، عن المبادئ التى تجعل العلم والأخلاق ممكنين عبارة عن انشائهما وتحديد مآلهما من أهمية ومدى .

٣ - الأهمية التاريخية للمشكلة النقدية

للمشكلة النقدية أهمية تاريخية من عدة وجوه :

١ - فهى أولا ، فى نظر الكثيرين ، نتيجة للنزاع بين العقليين والتجريبيين . يقول « كونوفيثر » ان فكر كانط قد مر قبل ظهور « نقد العقل الخالص » بطورين : طور قطعى وطور تجريبى .

ولكننا لا نستخلص من دراسة مؤلفات كانط أن الرجل كان مترددا بين القطعية والتجريبية . والصحيح ان القطعية والتجريبية قد اصطدمتا بفكره . وان مذهب الفيلسوف يمثل جهد الذهن البشرى للتوفيق بين هذين الاتجاهين فى الفلسفة .

وكان كانط قد تصور هذه المشكلة : تعقل الواقع ، أى الحصول على علم يكون له طابعا الشمول والضرورة . وقد كان القدماء يرون الشمول والضرورة مثلا أعلى للعلم الكامل الذى يكون بهذا الاعتبار مرضيا للعقل

ارضاء تاما ، ولكنه يكون في الوقت نفسه منصبا على الواقع المحسوس . ومضت مدرسة ديكارت ومدرسة « بيكون » في انجاز هذه المهمة . ولكن سارت المدرستان في طريقين مختلفين : ذهبت مدرسة ديكارت من الفكر الى الأشياء ، فقال ديكارت : أفكر فأنا اذن موجود ، وسار ديكارت متدرجا من وجوده باعتباره كائنا مفكرا ، فاستخلص منه وجود الله ووجود الأشياء الخارجية ، وجهد « سبينوزا » و « ليبنتز » في اىصال الفكر الى الواقع . أما « لوك » و « هيوم » فقد وجدا عناصر بسيطة فيها آثار الأشياء على الذهن ، فحاولوا اىصال الأشياء الى الفكر .

وقد وقع هذان المذهبان في صعوبات خطيرة ، ولم تستطع المدرستان أن تتغلبا عليها . فتساءل كانط عما اذا كانت المسألة موضوعة وضعفا غير صحيح ، وعما اذا لم يكن من قبيل الوهم أن نتخيل رابطة معرفة بين الذهن والأشياء الخارجة عنه أو الأشياء كما هي عليه . فمذهبه يبدو لنا نتيجة لهذه الدراما الفلسفية الكبيرة القائمة بين العقليين والتجريبيين في ابان القرنين السابع عشر والثامن عشر .

٢ - ولفلسفة كانط أهمية تاريخية أخرى : فقد كانت نقطة بداية لنظرات الفلسفة الألمانية . والمشكلة التي تشغل المنزلة الأولى عند الفلسفة الألمانية هي تفسير امكان علم « أولانى » للطبيعة ، ومع ان كانط قد احتج من قبل على المثالية القطعية التي تستخلص من قوانين الفكر قوانين الوجود الا أن هذه المثالية ناشئة منه .

٣ - وأخيرا لفلسفة كانط على العموم قيمة تاريخية من حيث انها نقطة بداية لكل الفلسفات النقدية التي أدت مهمة كبيرة في تاريخ الفكر الحديث ، والتي ما زالت في شتى العصور ، باقية الى أيامنا هذه .

٤ - أهمية المشكلة في الوقت الحاضر :

الفكرة التي تسيطر على بحوث كانط هي الفكرة التالية : التسليم بأن التجربة وحدها هي مصدر معرفتنا ، وأنه لا يكون لدينا معرفة فعلية الا اذا اتمدنا على الوقائع ، وفي الوقت نفسه تأييد الطابع المطلق للاخلاق . وهذا التصور فضلا عن غرابته ، فيه منافاة للتقاليد الفلسفية . فقد كان الناس من عهد أرسطو يعدون التجربة قاصرة عن امدادنا بمعرفة شيء له صفة الضرورة ، فلم تكن التجربة في نظرهم تسمح الا بالاستقراء ، والاستقراء لا يصل الا الى العام ، المنظور اليه على انه قابل للاستثناء دائما . فالتجربة لا تمدنا الا بمعان ممكنة ونسبية : ذلك هو المذهب القديم ، واليوم ما زال كثيرون يرونه هو المذهب الكلاسيكي المقرر . لكن كانط أراد أن

يستخلص المطلق ، فى العلم وفى الأخلاق ، من التجربة . وهذا المذهب اذا دققنا النظر فيه وجدناه مطابقا تمام المطابقة لحالنا العقلية : فنحن كذلك لانريد أن تؤمن الا بالتجربة . وجميع التصورات التى لا تبدو لنا قائمة على التجربة مهما يكن حفظها من الخصب، ننظر اليها على أنها نظرات ذهنية لا غير . وفى الوقت نفسه من ذا الذى يستطيع أن يقول اننا قد عدلنا عن فكرة علم مطلق وأخلاق ذات سلطان شامل؟ اننا نريد أن نهيل هذا العالم المتغير، المتحرك ، النسبى، الى قوانين ضرورية . فالذى نريد أن نصل اليه هو العلم بما يتغير ، وهذا هو السبب فى أن العلم جاد فى تهذيب معداته وتيسير نظراته من المقياس والقانون ، لكى يتابع الطبيعة فى جميع منعطقاتها ومساربها . ونريد أن يصل الاستقراء السليم الى الضرورى .

والامر كذلك فى الأخلاق : أيسطيع مفكر أن يقول اننا رضينا بمذهب الأخلاق التجريبي ؟ كل العلوم بذلت جهدها لايجاد مذهب فى الأخلاق . لكن لا الرياضة ولا الفيزيكا ولا التاريخ الطبيعى ولا التاريخ الأخلاقى نفسه ما من واحد من هذه العلوم قد تيسر له ذلك . ونحن لانزال نبتغى من مذهب الأخلاق أن يرسم لنا غايات ، وغايات ملزمة للناس . ومثل هذه الموضوعات لا يمكن استخلاصها من مشاهدة الوقائع وتفسيرها فحسب . ومع ذلك ففى الأخلاق أيضا لا نقبل أن يضل الانسان فى مجال الأحلام ، نريد أن نستمسك بالتجربة ، ونعتقد أن العالم المحسوس هو العالم الوحيد الذى أعطى لنا والذى فى مقدورنا أن نعرفه . واذن فالمشكلة الكانطية هى مشكلتنا ، وما كتبه كانط فى مؤلفاته أمور تهمنا .

يضاف الى هذا أننا معشر الفرنسيين ، نجد أن صلتنا بفلسفة كانط فى الوقت الحاضر أوثق مما كانت منذ نحو خمسين عاما . لقد درست فلسفة كانط لذاتها ، درسها الأستاذ « جانيه » فى السربون ابتداء من سنة ١٨٦٧، ودرسها الأستاذ « لاشلييه » فى مدرسة المعلمين العالية، وعلمها المسيو « رنوفييه » ، والمسيو « بيلون » فى مجلة « النقد الفلسفى » وهذه الدراسات قد ساهمت فى نهضة الروح الميتافيزيقى فى بلادنا . والآن وقد عادت الميتافيزيكا الى الظهور ، نشعر من جديد بالحاجة الماسة الى المقابلة بين علوم العقل وعلوم الطبيعة ، حتى بدت الفلسفة اليوم وكأنها علم العلوم ، ولم تعد علما منفصلا . واذن فليست العودة لدراسة « كانط من قبيل بحوث المحققين والمؤرخين وأصحاب الهوايات ، بل هى تحصيل لما ينهنا فى مواجهة المشكلات من معرفة وعزيمة .

الفصل الثاني

منهج كانط

١

بدأ الأستاذ بوترو محاضراته ببيان منهجه في دراسة فلسفة كانط دراسة تاريخية فقال : لا أريد أن أشيد تلك الفلسفة ، ولا أن أتأولها وفقاً لما صارت اليه بعد ، ولا وفقاً للمذاهب التي تولدت عنها ، إنما أريد أن أضع نفسي في موضع كانط ، فأحاول أن أشرح فلسفته كما كان يمكن أن يشرحها هو نفسه .

لكن بعد أن أبذل في هذا السبيل جهداً صادقاً ودائباً جداً ، أحاول أن أستخلص من هذه الدراسة التاريخية ما يكون فيه بعض النفع في حل المسائل التي لا بد لنا من مواجهتها اليوم . واني أفصل كل الفصل بين المهمتين ، فلا أدخل في الدراسة التاريخية أى اعتبار نظرى . غير أنى لست بغافل عن أن التاريخ لا ينبغي أن يرضى تطلعنا الى المعرفة واشتغالنا بالتحصيل والهواية فحسب ، بل ينبغي أن يكون نافعا لنا من أجل الحياة . لا بد لنا بادىء ذى بدء أن نعنى بمسألة مشهورة كانت مثار نزاع كبير بين شراح فلسفة « كانط » : ذهب البعض الى أن في فكر كانط تحولا ملحوظا . وأخص ما يتجلى هذا التحول فى الفرق بين الطبعة الأولى والطبعة الثانية من كتاب « نقد العقل الخالص » . فمن المفسرين من يأخذ على كانط أنه غير فكره فى الطبعة الثانية ، ويذهب « شوبنهاور » الى أبعد من ذلك فيتهم كانط بتهمة خطيرة : النفاق .

هذا الاتهام فى نظرنا لا أساس له من الصحة . اذ يقول كانط نفسه فى مقدمة الطبعة الثانية : « لم أجد ما يدعونى الى أن أغير فى القضايا الذى يقوم عليه هيكل البناء ، وفهم ذلك يسير لأمرين : الأول طبيعة والبراهين التى تؤيد مذهبى ، ولم أدخل أى تعديل على التخطيط الاجمالى

الموضوع ؛ والثاني اطالتي النظر وتريشي في العمل قبل أن أشرع في الكتابة . . واني آمل أن يبقى مذهبي كما هو دون أدنى تغيير » . وهذا التصريح يؤيده النظر في النصـوص نظر الامعان كما بين « أوبرفيج » (Uberweg) .

لم يتحول كانط عن فكره الأول ، وإنما جاءت أفكاره من مختلف المصادر فرتبها في ذهنه ، ونتج عن ذلك أن فكره بدأ في صور متعددة ولا ضير على الفيلسوف في أن يعود الى ما كتب ، فيحاول أن يبرز بعض الجوانب التي لم يتنبه الناس اليها في كتاباته الأولى .

وما غرض كانط ؟

تأثر بعض الشراح بما لقينته أفكار كانط في التاريخ العام للميتافيزيقا ، فقالوا ان غرض كانط الأول أن يبحث عما تدرسه ملكاتنا من حقيقة : أهى موجودة في ذاتها ، أم هى موجودة فقط عندنا . وكان قصده أن يرى أى المذاهب الفلسفية حق : المذهب الواقعي أم المذهب المثالي ؟ فمثلا « كونوفشر » مشغول دائما بإثبات أن كانط لم يحرص على استبقاء الشيء في ذاته .

لكن هذا التأويل ليس صحيحا كل الصحة . فمادة دراسة كانط هى أولا المعرفة لا الوجود . وقد يكون كانط مثاليا ، وقد لا يكون ، ولكن هذا نتيجة لمذهبه في المعرفة ، وليس حلا للمشكلة التي تعنيه . ونتج عن ذلك أن منهج كانط لا يمكن أن يكون منهجا وجوديا «انطولوجيا» شبيها بمنهج « فشته » أو « شلنج » أو « هيغل » . ذلك أن الفلاسفة حين يبحثون عن الوجود يسلكون المنهج الجدلى ، كما صنع أفلاطون في كتابيه « السفسطائى » و « بارمنيدس » : يضعون دعوى ، يتتبعون نتائجها ويناقشونها ، ثم يضعون نقيضا للدعوى ، فينظرون فيه على ذلك النحو ، ثم يأخذون اما بالدعوى أو بنقيضها ، أو بحل سلبى ، تبعا لما تؤدى اليه نتيجة المناقشة : وليست تلك طريقة كانط في اقامة مذهبه .

فهل منهج كانط منهج «بسيكلوجى» ؟ وهل اقتصر على استخدام منهج «لوك» ، بعد أن أضاف اليه بعض التعقيد ؟ وهل نقد كانط قائم على ملاحظة ملكات النفس الانسانية ؟

كلا . ليس مقصد كانط أن يلاحظ النفس الانسانية ، ولا أن يشرع في التجربة ، ثم يبنى منها مذهب المعارف التجريبية ، وإنما قصده أن ينقد التجربة . قد يقول معترض : هناك نوعان من التجربة ، تجربة باطنية، وتجربة ظاهرية ، وكانط ينقد التجربة الظاهرية مستعينا بما يعرفه من التجربة الباطنية .

ولكن هذا ليس صحيحا أيضا : فان كانط يضع هذين النوعين من التجربة في صعيد واحد ، وينقدهما كليهما . فيلزم إذن أن يذهب الى أبعد من التجربة الباطنية والظاهرية . وهذا ما بينه الأستاذ « ريل » Riel في كتابه « النقد الفلسفى » (١) ومن أجل هذا صرح « كانط » بأن منهج « لوك » لا يلائم مطلقا الغاية التى وضعها نصب عينيه . رسم « لوك » جغرافية الذهن الانسانى : وصف كيف يؤلف الذهن أفكاره - فهذا عمل وصفى ، ولا يحل مشكلة قيمة المعرفة .

وقد يعترض البعض بأن منهج « لوك » يسمح بالذهاب فى الماضى الى أصل معارفنا . ولكن لن يكون هذا الا الأصل « الزمانى » والواقعة الماضية ، كالواقعة الحاضرة ، لا يمكن أن تكون أصلا أو أساسا (٢) .

ويصرح بعض الناقدين بأن كانط قد أخطأ فى بحثه ، وكان ينبغى عليه أن يسير على طريقة بيسيكلوجية ، وأن الملاحظة وحدها تستطيع أن تعطينا أساسا متينا . وكانط نفسه يفند هذا المآخذ فيقول : « مع أننى أستطيع بالملاحظة الباطنية أن أكتشف فى نفسى ميلا الى ربط الظواهر على مقتضى فكرة الضرورة ، فهذا الميل لن يكون له الا قيمة شخصية ، ولا يمكن مطلقا أن يكون أساسا لاعتقادنا بوجود قوانين الطبيعة » ويقول بصريح العبارة : « لو كانت فكرة العلية انما تقوم على ضرورة فطرية فىنا لكانت خطأ » . فالواقعة (fait) مهما تكن ، لا يمكن أن تؤسس حقاً (droit) :

(Nul fait ne peut fonder un droit)

ويذهب زائدون آخرون الى أن كانط انما نهج نهجا بيسيكلوجيا . وهم يلاحظون أنه أقام مذهبه على تفرقة بيسيكلوجية بين الذهن (intelligence) والشعور والارادة أو ملكة الرغبة (٣) . ويبدو أن التفرقة التى جعلها فى النفس أيضا ، بين الحساسية والفهم والعقل ، تفرقة قائمة على الملاحظة البيسيكلوجية . فكان كانط قد أراد أن يرتفع على البيسيكلوجيا ولكنه بقى فيها سجيناً .

وهذا التأويل وهمى : فلفظ « ملاحظة » معناه نحو من المعرفة يدرك وقائع . واذا كان من الممكن أن تقام على تلك الوقائع قوانين بالاستقراء ، فليس من قبيل الملاحظة أن تحلل هذه الوقائع الى عناصر

(١) Riel, Philosophischer Kriticismus

(٢) (Grund)

(٣) كتاب « نقد الحكم » .

ليست مما يقبل الملاحظة. نعم ان كانط يسير من التفرقة بين الحساسية والفهم ، ولكن تلك تصورات منطقية يحولها الى تصورات ميتافيزيقية ، كما يفعل الرياضى الذى يشرع من الفكرة «البسيكلوجية» ، فكرة القوة ؛ ويجعل منها صيغة من صيغ الجبر لا تعود تمثل شيئا .

فمنهج كانط ليس منهجا بيسيكلوجيا ولا جدليا . واذن فما عسى أن يكون ؟ لننعم النظر فيما جعله كانط نصب عينيه : لاحظ أن الرياضيات مؤلفة من أحكام تأليفية «أولانية» ، أى من قضايا ليست معطاة بواسطة التجربة : لأنها تقرر علاقات ضرورية ، ولكنها مع ذلك تضم فيما بينها حدودا لاترد الى التحليل المنطقى ، وهذا شأن معطيات التجربة . فهذه الأحكام تنطوى على نوع من المادة المتعلقة لا توجد فى المبدأين الصوريين البحتين : مبدأ الهوية ومبدأ التناقض . وكذلك مبادئ الفيزيكا الحديثة كما بنسها نيوتن لا تستخلص كما هى من التجربة ، ومع ذلك فلا يمكن استخلاصها من المنطق .

جرى الناس فى عصر كانط على ألا يروا الا مصدرين للمعرفة : التجربة والفهم المنطقى . والفهم المنطقى يتجلى فى مبدأ الهوية أو التناقض . ومع ذلك فقد رأينا أن ديكارت من قبل قد وضع بين المنطق الخالص والتجربة ما سماه « حدس الفهم » . ومن جهة أخرى رأينا « ليبنتز » حين صرح بأن مبدأ الهوية لا يكفى أساسا لمعرفة الأشياء، وحين أضاف الى مبدأ الهوية مبدأ « السبب الكافى » قد فتح مجالا للبحث هو بين مجال المنطق الخالص ومجال التجربة .

وفى هذا الطريق سار كانط ، فوضع العقل – أى الملكة التى شأنها أن تعرف « أولانيا » (١) الشروط الجوهرية للواقع – بين الفهم الصورى الذى حلله أرسطو ، وبين التجربة التى جعلتها المدرسة الانجليزية فى منزلة الصدارة .

ولكن ماهو هذا العقل الذى لا هو بالملكة المنطقية ولا هو بالتجربة ؟ ماهو الملكة الجديدة ؟ وما مؤهلاتها وما قيمتها ؟ هذا ما سيدرسه كانط فى كتابه « نقد العقل الخالص » . وسيكون المنهج فى صميمه منهج « التحليل الميتافيزيقى » .

ان شراح كانط تأولوا منهجه تأويلات مختلفة : فذهب بعضهم الى أنه منهج ميتافيزيقى خالص ، ورأى آخرون أنه منهج تجريبي خالص .

وفى كلتا الدعويين شئ من الصحة على شرط الجمع بينهما . التجربة تقدم نقطة البداية ، والتحليل الميتافيزيقى يحذل هذه المعطيات الى عناصر لا يتوصل اليها بالملاحظة وحدها . واذا شئنا مقارنة تقريبية ، قلنا ان هذه العملية تقرب من تحليل الكيميائيين الذى يكشف فى الماء مثلاً غازين لا يمكن لمسهما . على أن هذا لا يعدو أن يكون رمزا لحقيقة التحليل الميتافيزيقى .

ومادة النظر عند كانط هى التجربة على العموم ، وهى مرادفة عندنا للمعرفة . وتحليله يميز فيها بين عنصرين : مادة وصورة : وتلك هى التفرقة الأرسطية المشهورة قد استعارها كانط فى هذا الباب . تم درس الصورة بمعنى ملكتنا العارفة فميز فيها بين «الفهم» و «الحساسية» وأخيراً ميز فى الفهم بين تطبيق تلك الملكة من جهة على موضوعات فى نطاق ظواهر التجربة ، ومن جهة أخرى على موضوعات تتجاوز التجربة (وهذا هو العقل بالمعنى الدقيق) ، وانتهى الى التفرقة المشهورة بين اظواهرات وبين الأشياء فى ذاتها .

فاذا أمعنا النظر فى قيمة لفظ التحليل الميتافيزيقى أدركنا أن كانط لم يعتبر الحساسية وادعاهم ولا الظواهرات والأشياء فى ذاتها على أنها موجودة وجوداً منفصلاً ، فتحليله ليس تحليلاً عيانياً واقعياً . ومن هنا كان التحفظ الذى أدلىنا به حين شبهناه - وكما شبهه هو نفسه - بتحليل الكيميائى .

ولننظر الآن على وجه ادق ، فيما بحث عنه كانط ، وفى أى الأساليب اتبع . أراد كانط أن يدرس هذا العقل الذى تصوره وسطاً بين الفهم المنطقى وبين الظاهرة المحسوسة . وهو عنده عبارة عن الملكة العارفة بمعرفة « أولانية » . ولكن ما معنى لفظ « الأولانى » هنا ؟ لا يفهمه كانط بمعناه عند أرسطو الذى يعنى بالأولانية العلة ، بالمعنى الأنطولوجى . نعم ان كانط يسلم بوجود الأشياء فى الخارج ، وهذا أشبه بأن يكون مسلمة يبدأ بها مذهبه . لكنه لم يوجه اهتمامه الا الى طبيعة المعرفة التى تكون لدينا عن تلك الأشياء . فهل المقصود بالأولانية معنى الفطرية ، أى أن النفس الانسانية تحمل فى ذاتها بعض المعارف الجاهزة التى تكون بمثابة نقطة البداية لنظرها وبحثها ؟ كلا . ليس هذا هو المقصود ، كما يتبين من نص وارد فى « مقال » كانط الذى كتبه سنة ١٧٧٠ اذ تحدث فيه عن الزمان والمكان ، وتساهل عما اذا كان هذان معنيين فطريين أم مكتسبين ، وصرح بأن كلا منهما معنى مكتسب بلا ريب . واذن فقد كان كانط خصماً للمذهب القائل بالأفكار « الفطرية » .

ولكن هناك نوعين من الاكتساب : قد يكون الاكتساب نتيجة لمؤثرات من الخارج أو نتيجة لعمل من الداخل . فأى نوع من الاكتساب هذا الذى نحن بصدده ؟ وهل مصدر تصوراتنا الأساسية هو طبيعة الأشياء أم مصدره قانون من قوانين أذهاننا ؟

هناك اذن مسألتان : (١) أيجاد فينا معارف « أولانية » بالمعنى الذى حددناه الآن ؟ (٢) وإذا كان لدينا معارف « أولانية » فما قيمتها ؟ والمسألة الأولى مسألة ما هو كائن (quaestio facti) والثانية مسألة ما حقه أن يكون (quaestio juris) ، فكيف حل كانط هاتين المسألتين ؟ لجأ أولاً ، الى المنهج الافتراضى ، لا من حيث أن الانسان يجد فيه عناصر برهنة ما ، بل من حيث انه يستطيع أن يهيئ الاذهان لحل المسألة . واذن فقد بدأ من شئ واقع ، وهو أن هناك معرفة « أولانية » للأحوال الرياضية والفيزيقية للطبيعة ، ويتساءل كيف تفسر هذه الواقعة . وأخذ ينظر كيف بلغت الرياضة والفيزيقا مرتبة العلم على يد طاليس (أو على يد غيره من أصحاب الرياضة الذين اخترعوا طرائق البرهنة العقلية) وعلى يد « جاليلى » و « توريشيللى » ، ثم استنتج قياساً على ذلك أن موافقة الفكر للأشياء خارج الفكر ، تلك الموافقة التى يصعب تفسيرها ما دمنا نعتبر الفكر مقدوداً على قد الأشياء ، يكون من الميسور جداً تفسيرها اذا اعتبرنا الأشياء مقدودة على قد الفكر . ولكن هذا حتى الآن لا يعدو أن يكون افتراضاً أى تفسيراً ممكننا فحسب ، وانما الدراسة المباشرة للمكتنا العارفة تستطيع أن تحيل الافتراض مذهباً مستقراً .

فلنعد اذن الى المسألتين :

١ - هل يوجد فى أذهاننا أفكار « أولانية » بالمعنى الذى حددناه فيما سلف ؟ وما المعيار لما هو « أولانى » ؟ يقول كانط : « الأولانى » هو كل قضية تفيد أن شيئاً موجود على جهة الشمول والضرورة . ولكن لا تكفى ملاحظة أمثال هذه القضايا فى نفسى لليقين بوجود عناصر « أولانية » فى ذهنى ؛ ولا بد من اثبات هذا الوجود . ويتم الدليل عليه اذا أثبت أن بين هذه القضايا وبين طبيعة الذهن نفسها ارتباطاً ضرورياً . وإيراد هذا الدليل هو القيام بما يسميه كانط « الاستنباط الميتافيزيقى » للصور وللتصورات . وهذه العناصر هى المكان والزمان من جهة ؛ والجوهر والعلية والفعل المتبادل الخ . من جهة أخرى .

٢ - ولكن هذا انما هو القسم الأول من النظرية . ونريد أن يكون لتصوراتنا حقيقة موضوعية ؛ وعلو منا الرياضية تفرض نفسها على

الظواهرات الحسية ، وعلما الطبيعي يفترض أن في الطبيعة قوانين، وقوانين معينة . فما قيمة هذه الدعاوى ، وبأي حق نحكم على ما هو غيرنا وليس منا ؟ تلك هي المشكلة المشهورة مشكلة « الاستنباط الترنسندنتالي » . بصدد هذا الاستنباط الترنسندنتالي لتصورات الفهم الخالصة وتنظيمها مقولات ، وقد توسع كانط في جمع وسائل البحث والتمحيص ، نراه يعرض في كثير من القوة تلك الحجة التي تكلمنا عنها فيما تقدم ، وهي الحجة على طريق الافتراض ، تم يشرع في البرهنة المباشرة ، ويعمد الى اصطناع المنهج البرهاني *méthode apodictique* فيبدأ بالنظر في طبيعة عناصر التمثلات التي تكون في الحساسية وطبيعة عناصر التصورات التي تكون في الفهم ، ويبين كيف ينتج بالضرورة عن هذه المبادئ أن تطبع الظواهرات بطابع الموضوعية ، اذ لكى أحس شيئا لا بد لي من شيء متعدد ، قد رتب طبقا لقوانين حساسيئي ، ولكى أفكر في شيء لا بد لي من مادة قد رتبت طبقا لقوانين فهمي . ونقول على وجه العموم انه لا ذات من دون موضوع .

هذه البرهنة المباشرة أضاف اليها كانط برهنة غير مباشرة . فذكر الدعوى المناقضة لدعواه وبين أنها هي ذاتها لها نتائج متناقضة . وهذا هو ما أسماه « النقيض » (antinomies) وهي ابطال للواقعية الترنسندنتالية وبالتالي تأييد للمثالية الترنسندنتالية .

وقد عمد كانط ، آخر الأمر الى نتائج مذهبه ، فقابل بينها وبين أعم وأوثق ما وصلت اليه العلوم الوضعية ، ولذلك وجدنا في سلسلة مؤلفاته ان الميتافيزيقا تنزع شيئا فشيئا الى الالتقاء بالفيزيقا .

تلك هي مراحل منهج كانط . واننا نجد تلك المراحل ، مع اختلاف مواضعها ، في كتابه « نقد العقل العملي » وفي « نقد الحكم » . ونحن نجد في « نقد العقل العملي » ذلك التعديل المهم جداً ، وهو أنه من حيث أن العقل العملي ليس مصدراً للمعارف ، فلا داعي لنقده ، بل حسبنا أن نقيم وجوده بنقد العقل على العموم .

٢.

ما عسى أن نقول في ذلك النهج ؟ لا نريد أن نقف عند الاعتراض المشهور القديم الذي يذهب الى أن من المستحيل أن يكون العقل ناقداً للعقل ، أي أنه لا يسوغ لقوة واحدة أن تقضى في دعوى هي خصم فيها . فقد ميز كانط بين معنيين من معاني «العقل» : بين العقل «المنطقي» على نحو ما عرفه أرسطو ، وصميمه مبدأ الهوية ، وبين العقل «الترنسندنتالي»

وقد كان هو في اعتقاده أول من عرفه ، وهو مركز المبادئ المقومة (للطبيعة) . والعقلي «المنطقي» هو الذي يحاكم العقل «الترنسندنتالي» ومبدأ التناقض، وهو قوام العقل المنطقي ، يبقى فوق متناول كل نقد .

وطرافة منهج كانط هي فكرته في تحليل « الواقعة » (le fait) أو المعطى ، الامر الحاصل (le donnee) ، من ناحيه ميتافيزيقية . ويبدو أن « الواقعة » هي العنصر الاخير الذي لا مندوحة لنا عن الوقوف أمامه . ولكن كانط يريد أن يستتوق من أنها هي نفسها ليست شيئا مركبا ، ويستطيع الذهن أن يهتدى الى عناصرها ، ومن ثم يستطيع أن يقدر قيمتها . وهذا التحليل يفتح الطريق الميتافيزيقي ، ولا غبار عليه في ذلك : فالعلوم تبدأ من الوقائع ، وتؤلف من الوقائع قوانين بالاستقراء ، والميتافيزيكا تروح الى جانب الواقعة وتبحث عن شروطها .

ولكن قد يكون في الميتافيزيكا الكانطية بعض العيوب : فقد حلل كانط الواقعة والتجربة من ناحيه الموضوعية ، فتساءل لماذا وبأي حق نعتقد بوجود قوانين في الطبيعة ، وكيف توصلنا الى أن نتصور هذه القوانين مستقلة عنا نحن الذين نفكر ؟ وأفضى به السير في هذه السبيل الى أن وجد في صميم الطبيعة شيئا بينه وبين الذهن قرابة . ولكن فلسفة كانط كلها تقوم على « مسلمة » من المسلمات : فهو يدرس المعرفه لا الوجود ؛ أما هذا الوجود فهو يفترضه افتراضا . وهذا الوجود يزوده بالتنوع الأصلي الذي بدونه لا يستطيع أن يتصور الحدس ولا الفكر . فحين أين يأتي « المتنوع » ؟ ان وجهة نظر كانط تمنعه من أن يلقي هذا السؤال . المتنوع الأصلي عنده هو المادة المختلطة (chaotique) التي يصنع منها الذهن عملا فنيا . ولكن قد تكون هذه وجهة نظر متكلفة تثبت لنا أن شأن الطبيعة كشأن الفن الانساني ، وأن المواد فيها تسبق الصورة ، فاذا تساءلنا عن الأصل في مواد المعرفة هذه وفي هذه المعطاة الأولى ، وجدنا الآن أنفسنا بصدد حدوث وخلق ، لا بصدد معرفة فحسب وانسقنا الى القول بأن في الوجود شيئا شبيها بإرادتنا ، كما صنع كانط اذ كان يبحث عن شروط المعرفة ، فاضطر الى التسليم بصلة القربى بين الوجود وبين أذهاننا .

ولكن هناك هذا الانفصال بين المادة والصورة الذي نتخيله لكي نتصورهما بوضوح لا استطاع تصوره متحققا في الواقع . فأكبر الظن أن الوقائع والقوانين في الطبيعة قائمة في وحدة لا تنقسم عراها . ويترتب على ذلك أن الفاعلية activité ، وهي مبدأ الوقائع ، والذهن

(intelligence) ، وهو مبدأ القوانين ، يجب أن يكونا في الوجود شيئاً واحداً وينبغي بدلاً من إثبات الخلاف بين الحرية والضرورة ، كما صنع كانط ، أن نتصورهما مجتمعين في الواقع ، بحيث تخفف الواحدة من حدة الأخرى . وهذا يؤدي بنا إلى نظرة إلى العالم مخالفة بعض المخالفة لنظرة كانط .

أعترف بأنه لا بد أن نبدأ من الثنائية ومن فلسفة الأفكار الواضحة بل ربما كان من اللازم أن نعود إلى تلك الفلسفة كلما أردنا حقاً أن نعرف . ولكنها ليست للحياة كافية : فالفكر الذي يبحث عن المطلق ، والإرادة التي تريد أن تفعل ، يمضيان إلى ما وراء ذلك ، ويذهبان إلى الوحدة الخفية ، الوحدة بين الانتاج وبين التعقل .

بدأ جوته كتابه « فاوست » ناقلاً عن الإنجيل ، فكتب :

« في البدء كانت الكلمة لا بل الفكر » . ولكنه لم يقنع بهذا فأنتهى إلى القول : « في البدء كان الفعل » . ينبغي الجمع بين هذين المبدأين والقول : « في البدء كانت وحدة الفكر والفعل » .

الفصل الثالث

الأحكام التأليفية الأولانية

رأينا أن كانط قد نهج أولا نهج الفرض قبل أن يثبت مبادئه اثباتا مباشرا : بدأ من الوقائع المعروضة ومن الأشياء المشاهدة ، وبحث عن أى الفروض يمكن أن تجعل هذه الوقائع متعلقة .

وهذا العمل نوع من المدخل الى بناء المذهب ، فهو يستطيع أن يهدينا الى الطريق ، ولكنه لا يستطيع أن يقوم مقام البرهنة المباشرة .

وسنرى كيف استعمل كانط هذا المنهج الفرضي لكي يكتشف مبادئه العامة .

^١ تبدت الميتافيزيقا لكانط وكأنها ميدان معركة قائمة ، ولاح أنها لا تستطيع أن تستتب : اذ نرى المذاهب فيها يحل بعضها محل بعض دون أن تستقر استقرارا نهائيا .

فلم هذا ؟ ألم تتوافر اذن فى الميتافيزيقا شروط علم ممكن ؟

انها مكونة من أحكام ذات طابع غريب . انها ترمى الى توسيع معرفتنا لتتجاوز ما نستطيع أن نعرفه بالتجربة ؛ ومع ذلك فلا بد أن نقوم ببراهين ضرورية . ولهذا يجب أن يكون مصدرها فى صميم العقل نفسه . ولا يمكن أن تكون مؤلفة الا من أحكام تأليفية « أولانية » : أحكام تأليفية ، أى تجمع بين حدين منفصلين غير متداخلين ، وأحكام أولانية أى تطلق قبل كل تجربة . أفلا تكون استحالة مثل هذه الأحكام هى السبب فى أن الميتافيزيقا لم تبلغ مرتبة العلم ؟

ولكن اذا كان هناك علوم معينة ويقينية فيها أحكام تأليفية أولانية ، فلا وجه اذن لمعارضة الميتافيزيقا بالسؤال التمهيدية : اذ يصبح مشروعا وضروريا أن نبحث امكانها فى ذاته .

وفى رأى كانط توجد بالفعل علوم فيها أحكام تأليفية أولانية ،
مثال ذلك الرياضيات الخالصة والفيزيكا الخالصة . هذه الملاحظة اذا
صحت غيرت وجه المشكلة . وقد كان هم كانط الأول أن يدل على
صحتها . واذن فكيف أثبت كانط أن الرياضيات الخالصة والفيزيكا
الخالصة مؤلفتان فى صميمهما من أحكام تأليفية أولانية ؟ وما قيمة هذه
الأحكام ؟

١

ما العلامة التى بها نتبين أن حكما ما من الأحكام هو « أولانى » ؟
علامته أن يكون شاملا وضروريا . ولكن ليس معنى هذا أننا نتصور
بالضرورة هذه الأحكام ، وأن جميع الناس يتصورونها : فان هذا لا يكفل
لنا الا ضرورة ذاتية . والأحكام تكون « أولانية » اذا كنا نقرر بها أن
شيئا ما موجود على جهة الشمول والضرورة . واذن فهاتان الصفتان
متعلقتان بطريقتنا فى تصور الأشياء موجودة خارج نفوسنا .

ومتى يكون حكم ما تأليفيا ؟ . فى كل حكم حدان : موضوع
ومحمول ؛ ويمكن أن يوجد بينهما صلات مختلفة . فالحكم التحليلي هو
الذى يكون فيه المحمول من قبل متضمنا فى الموضوع ، ويمكن استخلاصه
منه بتحليل بسيط . مثال ذلك : « كل الأجسام ممتدة » فليس على الا أن
« أفسر » معنى الجسم ، أى أن أبسطه ، لكى أجد فيه معنى الامتداد .
ولكنى اذا قلت « كل الأجسام ثقيلة » كان الأمر على خلاف ذلك . فقد كان
الثقل عند « المدرسين » خاصية ملازمة للجسم من حيث هو جسم ، ولكنه
عند النيوتونى ليس الا علاقة جسم بآخر ، فهو خارج عن ماهية الجسم .

ولكن هل يمكن اجتماع الأمرين الأولانية والعلاقة التأليفية فى حكم
من الأحكام فى آن واحد ؟ كان هيوم قد فرق بغاية الوضوح بين هذين
النوعين من العلاقة ، ولكنه حكم بأنهما متنافيان لا يجتمعان ، فقال بأن
ماهو « أولانى » لا يمكن أن يكون كذلك الا لأنه تحليلي ؛ وبالعكس لا يمكن
أن تعرف العلاقة التأليفية الا تأخرية (١) ، وضرب مثلا لذلك بالعلية .

فأخذ كانط يسائل نفسه عن هذا التنافى ، أصحیح هو أم هو
وهم ؟ وقد كان هذا بداية بحوثه النقدية .

(١) التأخرية (a posteriori) هي المستفادة من التجربة .

١ - الرياضيات :

لننظر أولا فى الرياضىة الخالصة . قال كانط : كل القضايا الرياضىة تأليفىة ، وأن كان البعض قد توهم أنه أثبت عكس ذلك . يجب أن نفرق بين الاستدلال بمعناه الدقيق وبين المبادئ . فالمبادئ يمكن أن تكون تأليفىة ، فى حين أن الاستدلال بفضل تأليفاته نفسها يبقى تحليليا . ولننظر فى هذه العملية $12 = 5 + 7$ أنها لا يمكن أن تتم بالتحليل وحده . فإذا أخذت مفهوم الجمع وجدت فيه أن هذه العملية عبارة عن اضافة كل الآحاد التى تحتوى عليها أعداد كثيرة معينة وجمعها فى عدد واحد . فالإضافة هنا القصد منها جمع الآحاد التى يتألف منها العدد ٧ والآحاد التى يتألف منها العدد ٥ فى عدد واحد . أما نتيجة هذا الجمع فىرى كانط أننا لا نستطيع أن نعرفها بمجرد التحليل : فالتحليل يرشدنى الى ما ينبغى أن أصنع ، ولكنه لا يصنعه . والحقيقة أننى لكى أصل الى العدد ١٢ يجب أن أصعد من معنى ٥ الى الكيفىة التى تكون بها ، وحينئذ يجب أن أضيف الواحد ٥ مرات ابتداء من ٧ : فهناك فعل من أفعال ذهنى ملائم للتعريف ، لكنه يحقق ما يبقى فيه مجردا أو ممكنا فحسب . وبالأجمال ألجأ الى الحدس ليكون فى عون التصور أو المفهوم ؛ ولذلك وجدنا فى الحساب أن كل استدلال تحليلى قد ازدوج بعملية تأليفىة تطبق هذا الاستدلال على موضوعات معينة ، وهذا وفقا للطبيعة الخاصة لهذه الموضوعات .

فإذا كانت الأحكام الرياضىة تأليفىة فهل هى فى الوقت نفسه أولانىة ؟ لا يرى كانط أن هناك حاجة الى اثبات هذا الأمر ، فقد كان فى عصره شيئا مسلما به لدى الجميع .

وتصدق هذه الملاحظات نفسها على قضايا الهندسة : فهى «أولانىة» وهى فى الوقت نفسه تأليفىة . ويبدو ذلك بأجلى مما يبدو فى قضايا الحساب . ولنضرب مثلا بالقضية « الخط المستقيم أقصر خط يمكن رسمه بين نقطتين » : تبدو هذه القضية تحليلية ، لأنها بديهية جدا ، ولكنها فى الحقيقة تأليفىة ؛ ذلك لأنها تجمع بين معنى من معانى « الكيف » وبين معنى من معانى « الكم » : فان « المستقيم » كيف ، أما « الأقصر » فكم . فها هنا تصوران أو مفهومان غير متجانسين ، فإذا جمعنا بينهما فقد صنعنا تأليفا .

٢ - الفيزيقا :

رأى كانط أن الفيزيقا منذ عهد نيوتن يمكن أن تعد علما هو في أعلى أجزائه «أولانى» عقلى . ولكن فضلا على هذا يرى ان مبادئها تأليفية بدهية ؛ وبلا حاجة الى دليل : فاذا أخذنا القضية « مهما يلحق بالمادة من تغيرات فكميتها لا تتغير » وجدنا أن « عدم التغير » ليس متضمنا في مفهوم « المادة » . وهذا شيء مسلم به : فمن المعلوم أن ديكارت قد لجأ الى كمال الله لتقرير هذه النظرية . ومثال آخر : « فى كل انتقال لحركة ، يكون الفعل ورد الفعل متساويين دائما » - فهنا أيضا إضافة لمفاهيم جديدة لا مجرد تحليل .

أهمية القضايا التأليفية الأولانية للميتافيزيقا :

واذن فلا يجوز لأحد بعد اليوم أن يعارض الميتافيزيقا بالمسألة التمهيدية : فان الحكم التأليفى « الأولانى » ممكن ، لأنه موجود . وانما المسألة أن نعرف هل الأحكام التى تعرضها الميتافيزيقا يمكن أن نجد لها حلا مسوغا بعد اجراء ما يلزم من التعديل فى الأحكام التى تعرضها الرياضه والفيزيقا الخالصة .

٢

ما قيمة هذه النظرية ؟

كثير من النقاد الذين ينظرون اليها فى علاقتها بجمله مذهب كانط قالوا ان وضع هذا السؤال معناه التساؤل عن قيمة الفلسفة الكنطية نفسها ، وهى معلقة على دعوى كانط فى الأحكام التأليفية الأولانية . ولكن هذا التقدير غير مقبول . فان كانط فى سيره راجعا من الأحكام التأليفية الأولانية الى شروط امكانها ، لا يخطر بباله أنه سيصل الى شيء أكثر من افتراض . أما اقامة مذهبه على نحو برهاني فسيبيله اليه هو تحليل العقل تحليللا مباشرا . واذن فلو ثبت أنه ليس هناك أحكام تأليفية أولانية لما بطل المذهب . وكل ما يستطاع ابطاله انما هو الزعم الذى يستخلصه كانط من هذه الأحكام تأييدا لمذهبه . على أن من الحق أن نقول مع ذلك ان كانط قد تمسك أشد تمسك بهذا الاكتشاف ورآه ذا نتائج خطيرة . فما قيمته ؟

ما هى أولا قيمة معيار الأولانى ومعيار التأليف اللذين يتحدث عنهما كانط ؟ لابد أن نقر بأن الأولانية لاتصدر بوضوح عن الشمول والضرورة

الا اذا استوثقنا من أن طبيعة الأشياء مطابقة في واقع الأمر لما نقوله عن الأشياء .

غير أنه لا ينبغي أن نتعجل فنستنتج أن الشمول والضرورة اللذين نضعهما في أحكامنا لا يثبتان وجود مصدر أولاني . والواقع أن هاتين الفكرتين ، فكرتي الشمول والضرورة ، تتجاوزان التجربة : ففكرة وجود شيء وجودا ضروريا لا يمكن أن تأتي من التجربة ، لأن التجربة لا تعرض لنا شيئا الا ما هو متغير . فها هنا صورة على الأقل يجب أن تأتي من الذهن ؛ واذا كانت هذه الصورة خطأ ، فهو خطأ صادر مني .

أما معيار التأليف فما الرأي فيه ؟ يجب أن نقر بأن ذلك المعيار ، اذا أخذ على حرفيته أضحي تطبيقه عسيرا . كيف نقطع بأن تحليلا تاما ، كما يكون التحليل الذي يمكن أن يقوم به الله ، لا يتوصل الى استخراج المحمول من الموضوع وان كنا نحن نعجز عنه ؟ يبدو أننا اذا نظرنا الى الأشياء نظرة موضوعية استحال علينا أن نثبت مشروعية معيار كانط . ولكن لندع النظر الى الأشياء التي تمثلها التصورات ، ولننظر الى الذهن الذي يطلق حكما تأليفيا : هذا الذهن يربط بين حدين لا يرى بينهما امكان رابطة تحليلية ، ويجعل هذه الرابطة ضرورية . فها هنا فعل من أفعال الذهن ، وهو حقا فعل ذو أصالة وليس هو التحليل .

واذن فالمعيار الكانطي له قيمة لا نزاع فيها . فانه اذا لم يثبت أن المضمون الواقعي لأحكامنا لا يمكن تفسيره بالتجربة ولا بالتحليل ، فهو يثبت على الأقل أننا لا نستطيع أن نفسر التصورات التي تعرض الأحكام في اطارها أمام وجداننا الا بشيء يأتي من الذهن .

ماقيمة طابع التأليف « الأولاني » المنسوب الى القضايا الرياضية ؟ نعرف أن « ليبنتز » في الكتاب الثاني من « المحاولات الجديدة » فقرة ١٠ قد أثبت بطريق التحليل أن ٢ و ٢ مساويان ٤ وقال : مع تسليمي بتعريفات ٢ ، ٣ ، ٤ ، وتسليمي بالبديهية التي تقرر أننا اذا وضعنا أشياء متساوية بعضها بدلا من بعض ، فالتساوى باق . فنستطيع حينئذ أن نكتب $2 + 2 = 2 + 1 + 1$. ولكن في الطرف الثاني يمكن أن نضع ٣ بدلا من ٢ + ١ ثم نضع ٤ بدلا من ٣ + ١ واذن فيكون مجموع اثنين واثنين أربعة ، وهو المطلوب .

ومع ذلك فتبقى بعض الصعوبات . فمثلا حين أكتب $2 + 2 = 2 + 1 + 1$ يجب أن أضع (١ + ١) بين قوسين . ولكن تكون المسألة

حينئذ هي أن نرفع القوسين ، ولا يقول لنا « ليبنتز » بأى حق نستطيع أن نصنع ذلك . واذن فالبرهان غير تام ونستطيع أن ننهج نهجا آخر . لنضع $5 + 7 = 12$. ان التساوى لا يتغير اذا أخذنا من كل من الطرفين كمية متساوية . واذن فأنا آخذ العدد ١ من كل من الطرفين ، فأحصل على : $7 + 4 = 11$ ؛ وأجدد العملية حتى أصل الى هذا التساوى . $1 + 1 = 2$ وهو صحيح بالتعريف . واذن فقد أخطأ كانط على نحو ما ؛ اذ الحدس ليس ضروريا لهذا البرهان .

فهل معنى هذا أن نظريته باطلة ؟ ان استنتاجا كهذا يكون سابقا لأوانه . فى برهان حسابى لا نكون أبدا بصدد الكمية المحددة التى هى تحت أبصارنا بل بصدد كل كمية تماثلها . وان برهاننا لا يستحق هذا الاسم الا اذا كان شاملا . ولكننا لم نورد حتى الآن الا مثالا لا برهاننا بالمعنى الصحيح . فكانط مخطئ اذا التزمنا الحرفية ، ولكن لا شئ يثبت أنه مخطئ فى حقيقة الأمر .

كيف يتم فى الواقع التعميم المطلوب ؟ كثيرا ما يقال : أخذت $5 + 7$ لأن من الملائم أن نشغل على أعداد محددة ، ولكنى أخذت هذه الأعداد مصادفة . واذن فليس هناك من سبب يمنع من أن ما يصدق على $5 + 7$ يصدق على جميع الأعداد الأخرى . هذا التعبير « ليس هنالك من سبب » يدل على عجز عن البرهان وليس ببرهان . ولذلك لم نقنع بهذا السبب ، واتجهنا الى برهنة لها فى ذاتها طابع عموم . ونصل الى هذه البرهنة بمعونة رموز جبرية . ولكننا اذا دققنا النظر ، وجدنا أن البرهنة التى نعطيها تنطوى فى الحقيقة على عدد لا متناه من البراهين الخاصة المشابهة للبراهين التى تحدثنا عنها الآن : فليس هذا بمنهج تحليلي خالص .

لعل أكبر مجهود بذل للاستغناء عن تأليف الرياضيات: الخالصة هو المجهود الذى بذله « هلمهولتز » Helmholtz : فهو لا يرى أنه لا يحتاج لاتمام التحليل كله الا الى فكرة واحدة هى سبق واقعة على الأخرى . ولكن هذا الأمر نفسه تأليفى فى صميمه ، فهو اذن يفترض أنه بعد أى عدد يوجد دائما عدد آخر . غير أن هذا يكاد يكون هو الشكل المخيل schème للتأليف : لأن فكرة شئ ما لا يمكن أن تكون متضمنة لفكرة شئ آخر ، ولا لفكرة تعاقب بلا نهاية . فالارتقاء ليس عبارة عن أن نمحو التأليف ، بل عبارة عن أن نضع فى أساس العلم نفسه كل ما هو ضرورى للتأليف ، لكيلا يكون لنا بعد حاجة الى التحليل . وعلى وجه العموم مع ان المسلمات postulats قد حولت الى تعريفات الا أنها باقية داخل هذا

الغلاف ، ويقتصر عمل التحليل على اذاعة التأليف الذى تتضمنه المسلمات .
 فينبغى آخر الأمر أن نبدأ من شيء ، ومبدأ التناقض لا يعطينا ذلك الشيء .
 والأمر كذلك من باب أولى فى الهندسة : يبرهنون اليوم على أن الخط
 المستقيم هو أقصر طريق من نقطة الى أخرى . وهذه البرهنة يمكن أن
 تتم من غير مسلمات تقريبا . ولكن المسلمات انما انتقلت من موضعها ،
 ووضعوها أيضا أكثر ما يمكن فى البداية ، فى المبادئ الرئيسية . فأولا
 حين نقول : « ليس من سبب يدعو الى أن يكون الأمر غير ذلك » واضح
 اننا نخرج من مجال التحليل الخالص . فضلا عن ذلك حين نجعل الانطباق
 بديلا من التعادل نربط بين معنى من معانى الكم ومعنى من معانى الكيف
 - كما لاحظ كانط بصدد بديهية *axiome* الخط المستقيم . ثم حين
 نسلم بتشابه *uniformité* صورة المكان نقول بالتكرار اللامتناهى
 لشيء واقعى : وهذا معنى تأليفى أيضا . وأخيرا تبرز دائما مسلمة اقليدس
 التى كثر النقاش حولها . فاذا خرجنا من هندسة اقليدس لتصور
 الهندسة ذات (ن) من الأبعاد ، تلك الهندسة التى ليست هندسة اقليدس
 الا حالة خاصة منها ، دخلنا حينئذ فى مجال الممكن المحض ، وانتقال تلك
 الهندسة الى الهندسة الاقليدية لا يمكن تفسيره الا بالتحليل وحده .
 فالمسلمات لازمة ها هنا أكثر من لزومها فى الحساب وهم يعدلون عن
 اخفائها كلها فى التعريفات .

فيبدو اذن أن وجود عناصر تأليفية فى قرارة الرياضيات أمر لا مراء
 فيه ، فهل هذه العناصر أولانية أيضا ؟ بعض الرياضيين حين لاحظوا الطابع
 التأليفى لمبادئهم ، ولم يستطيعوا تفسيره الا بالتجربة ، راوا أن مبادئهم
 « أولانية » بمعنى أنها تكونت فى الذهن اعتسافا . وهاهنا الأولانى
 مخالف جدا لمعنى الأولانى عند كانط .

لكن اليس « الاعتساف » هنا كلمة فيها اسراف ؟ أعتقد أن هؤلاء
 الرياضيين انما أرادوا أن يقولوا بأن مبادئهم لم تفرضها الأشياء - قد
 يقولون مثلا : « يختار الذهن أبسط تنظيم » . ولكن هذا نفسه هو
 التجاء الى العقل ، وليس من قبيل التعسف . هذه البنايات يقوم بها
 الذهن مسترشدا باتجاهه الى المعقولة ، وبهذى طبيعته . وعلى هذا النحو
 تقترب من المعنى الكانطى . تفترض المبادئ الرياضية أفعالا يقوم بها
 الذهن وتحددها طبيعته نفسها ، وتفترض أفعالا لا مجرد انطباعات صادرة
 عن الأشياء المفروضة .

أما فى الفيزيكا فنعتقد أن العلم الحديث يزداد ابتعاداً عن فكر كانط .
 أراد كانط أن تكون هناك مبادئ فيزيقية خاصة ، كالمبادئ الرياضية

ولكن على وجه آخر ، تكون تأليفية و « أولانية » ، ورأى أن المبدأ الفيزيقي الصحيح الذي نتوافر فيه هذه الشروط هو مبدأ العلية . لكن العلم لمعاصر أقرب إلى أن يسير في الطريق الذي كان ديكارت رائده . رأى ديكارت أن الشمول والضرورة في الأمور العلمية لا يأتيان إلا من التحديد الرياضي ؛ لذلك كان لابد للفيزيكا إذا أرادت أن تصل إلى الصورة العلمية الكاملة أن تنحل إلى رياضة . في هذا الاتجاه تسير الفيزيكا اليوم . وإذا كانت مشتملة على أجزاء تعالج أولانيا ، فهذه هي الأجزاء التي أصبحت رياضية ، أما الأخرى فهي قضايا تأليفية وفيزيكية حقا في آن واحد ، لكن التأليفات التي تقدمها تعتبر تأليفات تجريبية محضة . ولست أدري إذا كان مبدأ العلية نفسه يراه العلم استثناء . نعم إن كثيرا من الفلاسفة يريدون أن يبقوا عليه طابع المبدأ الأولاني والتأليف في آن واحد . ولكن العلم لا يعرف من عليّة ضرورية إلا العلاقة الرياضية . فالعليّة بمعناها الدقيق تنحل إلى علاقة رياضية ومجاورة حادثة : ولم تعد هذه دعوى كانط . لأنه يرى أن هناك قوانين فيزيكية لها من حيث هي كذلك صفات العلاقة التأليفية والأولانية ولا يمكن ردها إلى قضايا رياضية . فمن الجائز إذن أن تكون دعوى كانط موضعاً للمناقشة فيما يتصل بالفيزيكا ولكنها باقية فيما يتعلق بالرياضيات .

لا نستطيع في حالة العلم الراهنة أن نعتبر المبادئ التي تقوم عليها الرياضيات معطاة لنا من الأشياء ؛ لأن الأشياء لا تستطيع أن تعطينا فكرة الجمع ولا فكرة المستقيم . والأشكال هي حدود ، وهي تصورات لا تستطيع الأشياء أن تحققها في الخارج . ومن جهة أخرى ليست مبادئ العلوم معطاة لنا أولانياً ، بالمعنى الذي أراده أفلاطون ، أي كمعارف قائمة بالفعل ماثلة في قرارة أذهاننا . فما هي إذن هذه المبادئ ؟ إنها وإيدة أذهاننا . فما هنالك من شيء أولاني ، إنما هو عمل يتم على وجه الأصالة بواسطة الذهن نفسه . والأشياء لا تقدم إلا المناسبة ، لا المثال والنموذج لذلك العمل . ذلك ما نحفظ به من المذهب الكانطي . والأمر الذي يبقى غامضاً لدينا هو أن نعرف ما هو بالضبط هذا العمل الذهني . إنه طابع الضرورة الذي ينسب إليه كانط ؟ وهل نحن في الواقع نؤكد وجود علاقة بين الأشياء ضرورية اطلاقاً ؟ ثم هذا التأكيد ونحن مضطرون اضطراراً مطلقاً إلى القول به ؟ إلا يقنع العلم بضرورة نسبية ؟ لكن شيئاً يبقى محققاً وهو أن عمل الذهن ، في إقامة مبادئ العلم ، عمل لا غناء عنه . وهذه نتيجة ذات بال ؛ لأنها تبرز حقيقة الذهن أمام الأشياء كما تبرز أصالته .

الفصل الرابع

إمكانيات الأحكام التأليفية الأولانية

إذا أردنا أن ندرس فكرا حيا مبتكرا كفكر كانط وجب علينا أولا أن نوضحه وأن ننقله على نحو ما الى أساليبنا ، لكي نطمئن الى أننا في كلامنا عنه لم نتشبث بصيغ هامة جامدة . ولكن يجب على الخصوص أن ننفذ اليه بأصرح وجه مستطاع ، وأن نستحضر حركة ذهن المؤلف ، وأن نسلك السبيل عينها التي سلكها .

يظهر أسلوب كانط في الكتابة مملوءا بالتكرار : فقد أحس أنه صاحب مذهب جديد ، ورأى من الخير أن يعيد ما قال من قبل لكي يألّف القارئ ذلك المذهب . أما وقد رأى الفيلسوف أن يحقق نفعا بدراسة المسألة من مختلف وجوها فليس من الفطنة أن نقف عن السير معه . ان أحدا لا يستطيع أن يدرس مذهباً ميتافيزيقياً من الخارج ، بالوقوف عند الألفاظ أو التزام حرفية النصوص . بل الواجب قبل كل شيء أن يكون ذهن الباحث ذا حظ كبير من المرونة والاذعان ، يتيح له أن يضع نفسه موضع المؤلف . وهذا هو السبب في أننا قضينا زمنا طويلا ولم نكن نفهم كانط فهما صحيحا . قد كان همنا أن ننقده حيناً أو أن نستخدمه حيناً آخر ، وكان معنى هذا أننا كنا نحكم عليه قبل أن نفهمه . وحينما نكون بصدد أفكار كانط تصبح مهمة الفهم من العسر والمشقة بحيث تقتضينا أن نخلي أنفسنا ونفرغ لها كل الفراغ فترة من الزمان .

في «التمهيدات لكل ميتافيزيقيا مستقبلة» نرى كانط يعبر عن أمله أن يبدأ قارئ فلسفته بدراسة هذا الكتاب . فقد بسط المؤلف مذهبه فيه عن طريق التحليل ، فسار من الوقائع التي رآها مستتبّة ، الى المبادئ التي رآها مفسرة لتلك الوقائع . وهذا سير الى الخلف . أما «نقد العقل

الخالص» - وهو يمضى على طريق التأليف - فهو سير الى الأمام .
سنستجيب اليوم لرغبة الفيلسوف فندرس النظرية الكانطية
الواردة فى كتاب « التمهيدات » ونقدمها على سبيل العض المؤقت .

١

رأينا نقطة البداية فى ابتداع المذهب : وهذه النقطة عند كانط هى
وجود أحكام تأليفية «أولانية» . قال كانط : توجد أحكام من هذا القبيل
فى أساس الرياضه وعلم الطبيعة الخالص ، كما استقر على يدى نيوتن .
هذه فى نظر كانط واقعة لا نزاع فيها . واذن فالمشكلة هى أن نعرف
كيف أن هذه الأحكام ممكنة ، أى على أى أساس يمكن أن نقيمها لكى تتصور
متعلقة أو خالية من التناقض . لا جرم أن هذا السؤال يبدو غريبا عند
الرياضى أو صاحب العلم الطبيعى . ما جدوى البحث عن هذا الأساس؟
ألا تحمل هذه الأحكام يقينها فى ذاتها ؟ وقد صرح كانط بأن الرياضى
والطبيعى على حق : فلا الرياضه ولا الطبيعة محتاجة الى الاستنتاج الذى
سننهض له : هذان العلمان يقدمان الضمان على صحتها . الرياضه تقدم
البدهة الخاصة بها والطبيعة تقدم التجربة . وما دمننا باقين فى المجال
الرياضى أو فى المجال الطبيعى ، فلنا فى هاتين البدهتين ضمان كاف .

فما هى اذن غايتنا من الخوض فى هذه المناقشة العويصة ؟
سنخوض فيها ابتغاء الميتافيزيقا فحسب . الميتافيزيقا هى أيضا تعرض
أحكاما تأليفية «أولانية» كقولها : العالم موجود . ذلك حكم تأليفى ؛ لأن
وجود تصور فى أذهاننا لا يقتضى وجود شئ يطابقه فى خارج الذهن ،
بل هنا شئ قد أضيف ، شئ قد أُلِف ، لكن الميتافيزيقا لا تقدم أى
ضمان على صحة أحكامها كالرياضه والفيزيقا . فما العمل ؟ فهل نرفضها
أصلا ؟ هذا ما صنع هيوم ؛ مقدراً أن الميتافيزيقا انفردت بهذه الحال ،
وأنه لا توجد فى غيرها أحكام هى تأليفية وأولانية فى آن واحد . لكن
هيوم كان مخطئاً ، اذ توجد أحكام هى تأليفية وأولانية فى الرياضه والفيزيقا .
واذن فمثل هذه الأحكام ممكنة لأنها موجودة ونستطيع اذ ننظر فى
الأحكام التحليلية الأولانية فى الرياضه والفيزيقا ، أن نحدد الشروط
الضرورية والكافية لصحة مثل هذه الأحكام . وسنرى بعد هل هذه
الشروط متحققة فى الميتافيزيقا .

يبدو أن ديكارت قد صنع من ناحيته شيئاً شبيهاً بهذا . فبعد أن
أقام قضيته : « أفكر فأنا اذن موجود » واستخلص منها ماهية النفس ،

قال : قد كان ينقصنى علامة أستبين بها الحق . ولكن هاأنذا مالك لحكم لا سبيل الى الشك فيه : يكفينى أن أبحث ما هى خصائص هذا الحكم التى تضمن لى أنه حق ، لكى أكون مالكا لقاعدة عامة أميز بها الحق من الباطل . تزود ديكارت بهذه القاعدة فشرع فى البرهنة على وجود الله ووجود الأشياء المادية .

وماذا ستكون الآن عند كانط قيمة المبادئ التى سيقوده اليها نظره فى امكان الرياضة والفيزيكا الخالصة ؟ ستكون هذه القيمة أولا فرضية صرفة : فان الذى يصعد من الواقعة الى المسوغ لا يمكن أن يطمع الا فى تفسير ممكن . وانما نقد العقل الخالص نفسه هو وحده الذى سيحول الفرض الى نظرية . واذن فلن نوافق بعض النقاد على أن كتاب «التمهيدات» دون كتاب «النقد» من حيث القيمة القاطعة ، وأن كانط قد وفق فى كتاب النقد الى أن يرى كيف ينبغى الشروع للتأدى الى برهنة صحيحة . ليس مقصد الكتابين واحدا : فالتمهيدات مدخل الى النقد : وينبغى فى الفرض هنا أن يمهد السبيل الى المذهب .

كيف تكون الأحكام التأليفية الأولانية ممكنة ؟

ما معنى هذا السؤال ؟ اننا بسبيل أحكام ، أى عمليات تطمع فى بلوغ الحق . والمسألة أن نعرف كيف أمكننا « أولانيا » أن نقول شيئا بيقين عن شيء هو غيرنا ؟

ما معنى كلمة امكان ؟ ليس المطلوب أن نعرف هل من الممكن أن تتحقق مثل هذه الأحكام ، مادامت موجودة . ولكلمة «ممكن» هنا معناها المنطقى الدال على المعقولية أو الخلو من التناقض . فهل من العسير تصور هذه الاحكام بدون تناقض ؟ بلا شك . فعجيب أن يستطيع المرء أن يثبت أولانيا عن واقعة شيئا ليس متضمنا فى تصورها . ويبدو أن هنا تناقضا داخليا . والتاريخ فيه الدليل على ذلك : فجميع الفلاسفة الذين سلموا بمبادئ « أولانية » سلموا بها باعتبارها تحليلية ، والشاهد على ذلك «أرسطو» و «ليبنتز» . أما «هيوم» الذى كان يرى أن مبادئ المعرفة الواقعية تأليفية ، فقد عدها فى الوقت نفسه تجريبية . كيف يمكن الربط « أولانيا » بين أ ، ب ، مادام ليس بينهما شيء يشتركان فيه ؟ ان أى شيء يمكن ان ينتج أى شيء anything may produce anything كما قال هيوم .

فالسبيل الذى اتبعه كانط ينقسم الى منهجين :

١ - منهج من مناهج الاستبعاد مؤداه النظر بطريق التحليل فى

التفسيرات المختلفة الممكنة واطراح التفسيرات التي لا ترفع التناقض بصورة مرضية .

٢ - ايضاح التفسير الذى يبقى قائما . ولكن على الرغم من أن كانط قد اتبع هنا منهجا فرضيا ، فلا ينبغى أن نعتقد أنه اخترع فرضا من أوله الى آخره . فان نيوتن قد نظم حركة الأفلاك لا باختراع قوة مجهولة خفية ، بل بارجاع القوى التي تحرك الافلاك الى قوة معروفة ، هي الجاذبية . وقد بحث كانط على نحو شبيه بهذا فى الملائكات الحقيقية لطبيعتنا لعله يجد من بينها ما يمكن أن تتوافر فيه الشروط الموضوعية .

٢

كيف تكون الأحكام التأليفية الأولانية التي تحويها الرياضة ممكنة؟ كيف يتسنى لنا أن نضع هذه المبادئ على أنها يقينية وضرورية، ومتحققة خارج أذهاننا؟ ما خاصيتها؟ أن تكون تأليفات أولانية ذات طابع خاص يعبر عنه بكلمة الحدس . انها حدوس « أولانية » . حاول كانط أن يبين أن الرياضيات لا يمكن أن يعبر عنها بتصورات عامة شاملة . فى البراهين يكون الاتجاه دائما الى شىء محدد : ولا يكون اشتغال الانسان أبدا بكميات غير معينة ، وانما يكون اشتغاله بأعداد معروضة (معطاة) ، على خط معين وعلى سطح معين . واذن فالمشكلة هى أن نعرف كيف أن حدوسا « أولانية » تكون ممكنة .

للفلسفة القطعية فى هذا الموضع نظرية دقيقة : ترى أن الأحكام الرياضية انما هى تطبيقات خاصة للمنطق العام . كان ليبنتز يقول : « ما الرياضيات الا الارتقاء المخصوص للمنطق » . وبعبارة أخرى كان عمل الرياضيات هو استنباط الخاص من العام ، واذن فالرياضيات لا تتطلب أى مبدأ خاص، ووجود الفهم المنطقى كاف فى تفسير امكانها.

وتبعاً لما قلناه فى الدرس الأخير لا يستطيع كانط أن يقبل تفسيراً كهذا . والقطعيون فسروا الطابع الأولانى للرياضيات ، لا طابعها الحدسى . فمتى حبسوا أنفسهم فى الممكن المحض وفى المطلق الشامل لم يستطيعوا أن ينتقلوا من المنطق الى الحساب ومن الحساب الى الهندسة . وهذه عند كانط ملاحظة حاسمة : المنطق يقبل عددا لا متناهيا من الرياضيات ، والرياضة واحدة . والمنطق يقبل عددا لا متناهيا من الممكنة ، والرياضيات لا تقبل الا المكان ذا الأبعاد الثلاثة . وعلى هذا نجد القطعيين يعرضون

علينا علومنا الرياضية على أنها ممكنة ، ولا يعرضونها على أنها وحدها الممكنة . وهذه النقطة الأخيرة هي التي يريد كانط أن يتبينها .

ومن جهة أخرى لا نستطيع أن نصطنع الحل الذي يعتمد إليه أصحاب المذهب الحسى . يقول هذا المذهب ان الكميات الرياضية ، كالامتداد والعدد ، هي اما خواص للموضوعات أو أشياء فى ذاتها ندركها مباشرة وفى نفسها . ولكننا لا نستطيع أن نسلم بأن الخواص الرياضية تعرف بخواص الكيفية التي تفترضها ولا بأن المكان يدرك مباشرة لأنه لامتناه .

ولكن ألا نستطيع أن نصطنع حلا مختلطا ، حلا وسطا ، فنقول بأن طابع الحدس الذي للأحكام الرياضية يفسر بالتجربة ، وطابع الضرورة يفسر بالدور الذي يقوم به الذهن؟ ان حلا كهذا يفسد طبيعة الحكم الرياضى ، اذ أنه ليس مؤلفا من قطعتين يمكن فصل احدهما عن الأخرى ، الحدس والاولانية ، وانما هو حدس و « أولانى » بهذه الصفة .

هنالك رأى وسط : كثيرا ما قام لمعارضة رأى كانط ومازال كذلك حتى اليوم . قيل : لم لا نسلم بأننا ننشئ « أولانيا » مبادئ الرياضيات ، ولكن هذا الحدس « الأولانى » يوافق قانونا هو موجود كذلك فى الأشياء ؟ فنحن انما ننشئ رياضيات يمكن انطباقها على الواقع بفضل اتساق أصيل بيننا وبين الأشياء . واتساق كهذا هو المسامة الضرورية لكل نظرية من نظريات المعرفة . ان كانط لا يستطيع ان يلتزم هذا التفسير القائم على ادراك غير صحيح . فلا شك عنده اننا ثبت حقيقة الرياضيات ؛ لاننا نعتقد بوجود اتفاق بين الأشياء الخارجية وبين القوانين الداخلية لأذهاننا . ولكن كيف نعلم أن هذا الاتفاق موجود ؟ وبأى حق نتبينه ؟ تلك هي المسألة . وعلى هذا النحو يعارض كانط هذا التفسير بالسؤال التمهيدى الموضوع بادية ذى بدء .

واذن فكيف نفسر أننا نستطيع أولانيا أن نقرر أن فى الأشياء قوانين تطابق حدودنا الرياضية ؟ التفسير الوحيد الممكن هو أن فينا ملكة حدس تشتغل بواسطة الحواس . واذا سلمنا بأن لهذه الملكة طبيعة خاصة وقانونا خاصا تعمل بمقتضاه أمكننا حينئذ أن نسلم بأن الحدس الأولانى الذى نحن بصددده انما هو حدس لصورة حساسيتنا نفسها . ان حدسا كهذا يمكن أن يكون أولانيا ؛ لأن طبيعة حساسيتنا هي فينا سابقة على انطباع الأشياء . وسيكون لهذا الحدس قيمة موضوعية ، متى سلمنا

بأن كل مالا بد من أن ندركه ادراكا حسيا لا يمكن أن يدرك الا اذا التأم مع الصور التي نحملها في أنفسنا .

صحيح أنه لا محل في هذا التفسير لمكان ولا لزمان موجودين في ذاتهما وخارج نفوسنا . لا محل لامثال هذه المجردات المشخصة . ونظريتنا تفسر موضوعية الرياضيات على المعنى الوحيد للموضوعية الذي يكون في الواقع مقبولا .

ثم ان كانط يؤيد نظريته بمقارنتها بأمثلة مقتبسة من الرياضيات فرأيناه يبين مثلا أن البرهنة بواسطة تطابق المثلثين وأن المبدأ الذي يقرر أنه : « من نقطة مفروضة لا يمكن أن نرسم الا ثلاثة مستقيمات متقاطعة ذات زوايا قائمة » لا يفسر تفسيراً مقبولا الا في نظريته . وهو يذكر حالة الأشكال المتناسبة . هذه الأشكال عند ليبنتز لا يمكن التمييز بينها ؛ لأنها لا تختلف فيما بينها بأية سمة ذاتية . مثال ذلك مثلثان كرويان متساويان متقابلان قاعدتهما المشتركة قوس من خط الاستواء . لا نستطيع أن نجد فيهما مثلثين الا اذا اعتبرناهما في علاقتهما بالمكان . واذن فالمكان متقدم على التحديدات الرياضية . ولكن فضلا على ذلك ليس المكان هو الحاوي للأشكال الهندسية ، فانه لو صح ذلك لكان هو مجموع الأشكال الهندسية ، ولاقتضى حينئذ ذلك التمييز نفسه بين الأشكال المتناسبة الذي يطلب تفسيره .

المكان هو شيء تفترضه الأشكال الهندسية من قبل ، وهو في الوقت نفسه مستحيل باعتباره شيئا في ذاته . والمثالية « الترنسندنتالية » تفسر لنا هذين الطابعين .

والموضوعية التي ينسبها العلم الى المكان تفسر كذلك بواسطة النظرية المقترحة . ان هذه الموضوعية عبارة عن أن المكان الرياضي يجب أن يوجد في المكان الفيزيقي . وينتج عن النظرية أن المكان الفيزيقي يفترض المكان الرياضي شرطا له : واذن فالرياضيات سوف تنطبق على الفيزيكا .

٣

كيف تكون الأحكام الأولانية للفيزيكا الخالصة ممكنة ؟ ما الذي تتميز به هذه الأحكام الجديدة ؟ ان ما يميز بينها وبين الأحكام الرياضية هو الآتي : الحقيقة التي ننسبها الى الأحكام الرياضية لا تنصب الا على

شرط التمثيل ، ولكننا لا نقرر أن هنالك موضوعات رياضية . على أن الفيزيكا تنصب على الحقائق العيانية نفسها . ونحن هنا بصدد أشياء لا بصدد مقادير وكميات فحسب . فكيف تيسر لنا أولانيا أن نطلق أحكاما متصلة بطبيعة أشياء متميزة عنا ؟

يرى المذهب القطعي المتسق الواعي لمبدئه ومنهجه ، أن الأفكار ، الأفكار المطلقة ، تحمل في نفسها عناصر الواقع ، وأن الوجود يتولد من مجرد نمو هذه القوى ، فالقطعي بالضرورة مثالي ، يرى أن الأفكار تكون في الذهن الذي هو الرابطة بينها . واذن فيكفينا أن نحللها لنخرج منها الواقع . لكن كانط يقول : إذا فرضنا أن ذهننا يمنح الوجود نسبنا إلى أنفسنا كمالات لا نملكه ، وجعلنا أنفسنا أندادا لله . ليس ذهننا نموذجا خالقا ، انه خارج عن الأشياء ولا يؤثر فيها إطلاقا ، ويمكن أن نقول عن الله كما قال ليبنتز « الله قدر فكان العالم » (Dum Deus Calculat, fit mundus) وليس كذلك شأن الفكر الانساني .

وكيف من جهة أخرى نعتمد على التجربة وحدها فنقرر بأن الأشياء ستكون دائما كما رأيناها ؟ ان المذهب التجريبي لا ينسب إلينا الا ذهننا كالصورة البارزة . لكن ذهننا أكثر من هذا . انه يجاوز التجربة فيما يثبت ويقرر وان له طبيعة خاصة به .

ويذهب الرأي الموفق بين الرأيين إلى أن الذهن والحساسية يتعاونان لإنشاء أحكام الفيزيكا . ولكن هنا أيضا ننبه إلى أنه لا جدوى من الزعم بأن هناك اتساقا مدبرا بين الداخل والخارج . ولم ينكر كانط مثل هذا الاتساق وإنما وضع وجوده نقطة بداية ، وتساءل من أين لنا أن نعرفه . واذن فلا الحل العقلي ولا الحل التجريبي ولا الحل التوفيقى بممكن . فعند أي حل نقف ؟

ينبغي أن نعود بالمشكلة بالتدريج إلى حدود أبسط ، وفقا لمنهج تحليلي شبيه بالمنهج الذي أوصى به ديكارت . ماذا نعني حين نقول اننا نعلم أولانيا بأن بعض القوانين لها تحقق في الخارج بواسطة « الطبيعة » . نعني أننا نستطيع أن نعرف أولانيا جميع تفاصيل الأشياء ، وكل ما يحويه الوجود خارج أنفسنا ؟ كلا . انا لا نريد أن نقول أننا نعرف أولانيا « مادة » الأشياء . وكل ما نستطيع أن نعنيه هو أننا نعلم أن سير الأشياء يجب أن يكون مطردا منتظما ، والمقصود عندنا هو الصورة فحسب .

ولكن هل القول بوجود قوانين في الطبيعة ، يفيد أننا ننسب اليها «أولانيا» جميع القوانين الجزئية التي قد تستطيع التجربة أن تكشفها فيها ؟ كلا : كل ما نستطيع أن نعلمه « أولانيا » هو أن الطبيعة تحكمها قوانين بدونها لا تستطيع الطبيعة أن تكون عندنا موضوع معرفة . واذن فموضوع البحث هو صورة الأشياء معتبرة بالنسبة إلينا . والمطلوب أن نعلم كيف نصل إلى فكرة «الموضوعية» . إذا رددنا المشكلة إلى هذا الأصل البسيط تيسر لنا إيجاد حل لها . اعتبر أن في ملكة ، هي الوعي - تستطيع أن تفسر لي هذا السر : انها ملكة القول **أنا أفكر** ، و « أنا أفكر » يجب أن تستطيع مصاحبة تمثلاتي جميعا . ولكن كيف يقول المرء أنا ، دون أن يعترضه شيء هو غيره ؟ انى لا أضع نفسى الا اذا جعلت نفسى معارضا لغيرى . والذات تقتضى موضوعا . فما هو الشرط الضرورى الكافى لموضوع كهذا ؟ يكفى أن يكون أمامى حدود قد ارتبط بعضها ببعض بعلاقات شاملة وضرورية : ومتى هيئت هذه الحدود تعيينت ويسرت لي أن أعتمد عليها لأحقق وعيى لنفسى . أما الحدود فحساسيتى تزودنى بها . و « فهمى » الذى هو ملكة الربط ، يستطيع أن يربط بين هذه الحدود .

هذه النظرية تعطينى بالضبط ما أنا طالبه : تعطينى موضوعية الطبيعة من حيث انها مرتبطة بالانية (le moi) التى تقومنى . صحيح أنه يلزمنى أن أعدل عن معرفة الأشياء كما هي فى ذاتها . ولكن لا مذهب يستطيع أن يضمن لي تلك المعرفة . على أن الواقع أن أحدا لا يطمع فى مثل هذه المعرفة . وكل ما تقرره هو أن فى الأشياء التى نعرفها ، فى الأشياء من حيث هي موضوع لمعرفتنا ، قوانين مطابقة لقوانين أذهاننا . واذن فنحن أنفسنا الذين ، فى مجال الوعي الترنسندنتالى ، نؤلف الموضوع الذى يتبدى على أنه شيء أمام الوعي التجريبي .

ترى أيهمد كانط بهذه النظرية لنظرية اللاوعى ؟ ليس ذلك مقصده . ولكن من الحق أن نقول : ان الوعي «الترنسندنتالى» لا الوعي الفردى هو صاحب تشريع الطبيعة . وقد وجد كانط فى الوعي نفسه ذلك المبدأ ، مبدأ الاتفاق بين الحساسية والذهن ، الذى لاح لديكارت أن يطلبه عند الله .

ويتحقق كانط من صحة هذه النظرية إذ أنها تعطى تفسيراً جيداً لأعم قوانين الطبيعة ، كقانون العلية ، وقانون دوام المادة . وقانون نيوتن على الخصوص لا يمكن استنباطه من الرياضيات وحدها . انه يتضمن ، لكى يتصور ممكناً ، مبدأ يجعل الأشياء متآزرة بعضها مع بعض .

٤

ذلك هو الحل المقترح للمشكلات المتصلة بالرياضة والقزيقا الخالصتين . انه ذو أهمية ميتافيزيقية عظيمة ؛ لانه لو سلم به لتولدت عنه النتيجة التالية : العقل الخالص ، فى الميتافيزيقا ، لا شأن له فى الحقيقة بموضوعات خاصة تجاوز مجال التجربة وانما الذى يطلبه ، كموضوع لا يتحقق مع ذلك ، انما هو مجموع سلسلة الحدوس . والموضوع الظاهر للعقل ، النفس والعالم والله ، ليس فى الحقيقة الا فكرة القصد منها التقريب بقدر المستطاع بين المعرفة العقلية وبين الموضوع التام الذى تمثله تلك الفكرة .

٥

ما الأهمية التاريخية لنظرية الحساسية والذهن التى وصل اليها كانط بما أجرى من تحليل ؟

انها ليست فى الحقيقة جديدة كل الجدة كما يظن صاحبها . فمنذ العصور القديمة ميز أرسطو بين « المبادئ المشتركة » أو « مبادئ الوجود » وبين « المبادئ الشخصية » أو « المبادئ الخاصة » واعتبر المبادئ الثانية مما لا يمكن ردها الى الأولى . ولكن هذه وتلك فى نظره قد أعطيت لنا فى العقل نفسه كموضوعات ، وعمل الذهن فى انتاج العلم انما اقتصر على تحليلها . وأدخل ديكارت تحت اسم الحدس تصورا جديدا للعملية الأصلية للفكر : بين حدس حدسه الأول ، مثلا : « أنا أفكر واذن فانا موجود » توجد علاقة صلة ضرورية لا يمكن أن تستتب الا بالذهن الذى يعمل . ولذلك أنكر ديكارت أن تكون هناك مماثلة بين حدسه الخصب وبين أقيسة الجدل التى لا تنفع الا فى افهام الغير ما نعلمه . ولنلاحظ مع ذلك بأن الحدود تسبق حدس العلاقة ويجب كذلك أن تكون معطاة . وان ديكارت يحسب حساب طبيعة هذه الحدود للربط بينها : وهذا يدل على أنه ليس المطلوب هنا علاقة تأليفية بتمامها ، أى مضافة بتمامها الى التصورات .

ان نيبنتز هو اقرب الفلاسفة الى كانط بثنائية المبدأين عنده : مبدأ الهوية ومبدأ السبب الكافى . وظاهر ان هذا المبدأ الأخير هو سلف للصور والمقولات الكانطية : المنطق العام لا يكفى لنبنتز لتفسير الواقع .

فالواقع يقدم أشياء عارضة حادثة لا نجد ما يفسرها تفسيراً تاماً إلا في الإرادة الإلهية . ولكن ليبنتز بعد أن فرق وميز أخذ يجمع ويؤلف ، المنطق والواقع هما عنده قطبيان نستطيع أن نتابع اقترابهما المتزايد ونؤكد انضمامهما في الوجود اللامتناهي .

لكن هذا ما يرفضه كانط . يرى أننا نجهل جهلاً تاماً الرابطة بين المنطقي والواقعي . فالواقعي ليس عندنا إلا واقعة محظورة علينا أن نجعل منها شيئاً مطلقاً . والمذهب الواقعي عندنا يفترض المثالية الترنسندنتالية .

الفصل الخامس

الحساسية والفهم

رأينا فى العرض الافتراضى الذى يمهّد للعرض الضرورى ان العلم كواقعة هو نقطة البداية عند كانط وهو الشئ الذى يحتاج الى تفكير . وفى حين أن القدماء كانوا يرون أن الوجود - أو العلاقة بين الوجود والفكر - هو نقطة البداية والشئ الذى يحتاج الى تفسير ، يرى الفلاسفة المحدثون أنفسهم أمام شئ يقع بين الذهن والأشياء : هو العلم كحقيقة واقعة ؛ وهذا الشئ هو الذى يصبح مادة للتفكير الفلسفى .

لم نتعرض حتى الآن الا لمجرد فرض ، أعنى لتفسير كاف لا ضرورى . حين نبدأ البحث صاعدين من النتيجة الى المبدأ لا نستطيع أن نصل الا الى تفسير ممكن . ويرى كانط أنه يستطيع ، بالتحليل النقدي للعقل نفسه ، أن يجاوز ذلك العلم المؤقت .

ما السؤال الاول الذى يعرض لمن يريد أن يشيد نظرية المعرفة على نحو ضرورى ، نازلا من المبادئ الى النتائج ؟ هذا السؤال عند كانط هو ما يأتى : هل القوة العارفة عندنا واحدة أم متعددة ؟ هل لنا عن الأشياء نظرة واحدة أم نظرات متعددة ؟ أيتبدى لنا الواقع فى صور مختلفة ؟ تلك مسألة قد تكون خطيرة النتائج . أنظر مثلا فى مسألة المعرفة الحسية . ما الذى يجعلنا على حذر من « المعروضات » الحسية ؟ هل هو تعددها واختلافها ؟ فى جميع الأشياء نجد اختلاف الشواهد مثيرا للشبهات . أذن فلو كان لنا أسلوبان فى معرفة الواقع ، ولو كان هذان الأسلوبان غير متفقين لكان هنالك محل للتساؤل عن أى هاتين الملكتين أحق بالثقة ، أو للتساؤل عما اذا كانت كلتاها عاجزة عن الوصول الى الحقيقة . وينبغى حينئذ أن نتساءل هل توضحية إحدى النظرتين ضرورية أم هل الأليق أن نطرحهما معا . أم هل التوفيق بينهما ممكن ومشروع ؟ وبأى ثمن ؟

N

ولكن ألسنا نجد في المذاهب القائمة حلا مقنعا لمشكلة أصل المعرفة؟ تبين الانسان في كل العصور أن هنالك ثنائية في النفس الانسانية بين الحس والعقل ، بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ، وبين الحدس والفهم . ولكن في كل العصور أيضا ، لما لم تستطع النفس الانسانية أن تعتقد أولا بثنائية متطرفة ، حاولت أن ترجع هذين المبدأين الى الوحدة . وهذا الارجاع قد تم في اتجاهين : ففريق حاول أن يرد الحواس الى الفهم : وهم العقليون ، وفريق آخر حاول أن يرد الفهم الى الحواس ، وهم الحسيون .

فالعقليون أمثال ، أفلاطون وديكارت وليبنتز ، يرون أنه ليس بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية الا فرق في المرتبة : فأفلاطون قد بين في موضوعات الحواس صورا ناقصة أو تركيبات مبهمة من ماهيات عقلية . أما ديكارت فقد رد التمييز بين المحسوس والمعقول الى التمييز بين الأفكار المبهمة والأفكار الواضحة : فيكفى عمل يشبه أن يكون آليا لتمييز المعقول في ثنايا المعروض علينا من محسوس . وأما ليبنتز فقد طبق مبدأ الاستمرار على الصلة بين المحسوس والمعقول .

وعلى عكس أولئك رد الحسيون المعقول الى المحسوس ، فجعلوا من الفكرة احساسا أو انطبعا ضئيلا ضعيفا . فقد رأى «لوك» مثلا أن المعرفة العقلية انما هي عمل ذهني قليل الجدوى ينزع الى استعادة روابط الأشياء التي زودتنا بها أفكارنا الحسية . ورأى «هيوم» أن الانطباع الحسي هو الحالة القوية من أحوال الوجدان . وعندما تتضاءل وتضعف هذه الحالة تنشأ الفكرة التي انما هي مجرد أثر من آثار الاحساس . وهنا أيضا ليس ثمة بين المعقول والمحسوس الا فرق في المرتبة .

أكان من المستطاع الأخذ بأحد هذين المذهبين ؟ لننظر في الحال الذي كان عليه الأمر حين ظهر كانط . وجد الفيلسوف أن كل واحدة من الفلسفتين مضطرة الى أن تسلم بأنها لا تستغنى عن الاخرى ، وفي الوقت عينه لا يمكن لأى منهما أن تتغذى بعناصر مستعارة من منافستها ، دون أن تنكر نفسها . فمثلا «فولف» الذي يمثل المذهب العقلي ، قد التفت الى ضرورة التمييز تمييزا دقيقا ، في كل علم ، بين جزء «عقلي» وجزء «تجريبي» : ورأى من المحال رد التجريبي الى العقلي ، والتسليم بمجرد فرق في المرتبة بين معرفة «الحادث» ومعرفة «الضروري» : فمن الوجهة النظرية رأى أن هنالك فرقا في الطبيعة بين الأمرين . ففي الضروري ،

الوجود يتبع الماهية مباشرة ، وفي الحادث انما الوجود بالقياس الى الماهية حال عارضة ولا يمكن أن يستمد منها . وكذلك هنالك نوعان من الملكات في نفوسنا ، سواء في مجال المعرفة أو في مجال العمل : في المعرفة الحساسة والفهم ، وفي العمل الشعور والارادة . ويرى من الوجهة العملية أن كل علم يشتمل على جزئين : أحدهما عقلي والآخر تجريبي ، ويمكن رد أحدهما الى الآخر .

وكذلك شوهت فلسفة «ليبنتز» بما استعارته من الفلسفة الحسية وانتهت الى التناقض ، لأن «فولف» أراد أن ينتصر لمذهب «ليبنتز» العقلي وأن يبرز معالمة . وهذا التناقض يتجلى في أحضان المدرسة الليبنتزية : فقد حاول «هردر» خلافا لفولف ، أن يستبقى الوحدة الأصيلة بين الفكر والطبيعة ، وبين العقول والمحسوس ، فلا يقبل الا فرقا في المرتبة بين ماهو جسماني وما هو معنوي .

لننظر الآن في حال الفلسفة الحسية . لقد فهمت أنه كان لابد لها من أن تستكمل عناصرها بالاستعارة من الفلسفة العقلية ، لذلك لما شعر «لوك» بأنه لا يستطيع أن يثبت وجود الله باقتضاره على الاحساس ، نسب الى مبدأ العلية قيمة فوق المحسوسات ، فاستنتج بهذا المبدأ من وجود العالم وجود الله كعلة له .

وكذلك أيضاً «هيوم» وان كان قد سلم بأن معرفتنا مشتقة من المعرفة الحسية وحدها نجده يؤيد الحقيقة المطلقة للرياضيات ، وهي من أهم أجزاء العلم الانساني .

ولكن من ذا الذي لا يلمح أن الفلسفة الحسية انما تنكر نفسها بهذه الاستعارات ؟ فان مبدأ العلية كأمر نتصوره يربط العالم بالله لا يمكن أن يأتينا من التجربة . وكذلك كيف توجد لدينا معرفة ذات قيمة مطلقة حين نجعل من الانطباع الحسي الأساس لكل معرفة ؟ لقد شعر «هيوم» نفسه بتلك الصعوبة ، وحاول جهده أن يوفق بين ايمانه بالرياضيات وبين مبدئه التجريبي البحت . فهو تارة يقول ان الرياضيات لا تصح الا في عالم المجرد الخالص ، ولكن هذا العالم المجرد الخالص اذا تصور أنه المطلق فلاسبيل الى تفسيره بالحواس ؛ وتارة أخرى ينازع في أحكام الرياضيات، لكي يتسنى له أن يرجعها الى التجربة .

٢

كيف نواجه مشكلة المعرفة في هذه الأحوال ؟ اذا أردنا أن نخرج من المأزق الذي حبست فيه الفلسفة ، وجب علينا أن ننهج منهجا آخر وأن نوجهها توجيهها جديدا . وهذا ما ارتأى كانط أن يفعله . لم يكن الفلاسفة حتى ذلك الحين ينظرون الى الذهن الا من حيث صلته بالاشياء . ألا يمكن أن نطرح الاشياء من اعتبارنا اطراحا تاما ، وأن ندرس المعرفة الانسانية في ذاتها ؟ لقد جاء «نيوتن» بنظرية في نظام الكواكب ، فاعتبر الكواكب مستقلة ومنفصلة عن بقية العالم ، على حين كان الأمر عند «أرسطو» هو اعتبار العالم كوحدة . أفلا يمكننا أن ننظر نظرة شبيهة بهذه الى نظام المعرفة الانسانية ، وأن نحللها وأن نبحث عن قوانينها ، وأن نكشف فيها عن مبدأ تنطوي عليه ؟ ولكن ما عسانا أن نفعل لكي ندرس المعرفة على هذا النحو ؟ الواقع أن هذه دراسة قد حاولها القدماء والمحدثون . ولكن «كانط» أراد أن يفهمها على خلاف سابقه . حين اشتغل العقليون بتفسير المعرفة اتجهوا الى ادراك مبادئها الاساسية مباشرة بحدس عقلي . تلك مهمة «الفكر» عند أفلاطون وأرسطو . أما «ديكارت» فالحدس ، بمعناه الخاص عنده ، يكشف عن مبادئ العلم . لكن عند «كانط» حين نفتش في أنفسنا ونبحث فيها مباشرة عن المبادئ لا نجد شيئا ؛ فليست المبادئ معطاة لنا في ذاتها . أما «لوك» فينظر في الافكار المعروضة فيعرفها ويصنفها ويؤلف بينها . فهو على خلاف العقليين الذين يحاولون أن يرجعوا الى مصدر المعرفة انما يدرس نتائجها وثمراتها . فالمعاني المستمدة من التجربة انما هي عنده معطيات حسية مباشرة بسيطة لا تنحل الى شيء آخر غير حسي . وهذا أيضا نهج غير مناسب : لأن اعتبار نتيجة ما لا يمكن أن يكفي ليقافنا على كيفية الحصول على هذه النتيجة .

ولكن بين المصدر الأول والنتائج يوجد شيء في الوسط : ذلك هو العمل الذي به يتم العاقل صنعه بما له من ملكات ، وذلك هو ما يسعى كانط اليه : وهاهنا فكرة منهج مبتكر : أن نعطي أنفسنا ، كموضوع للدراسة ، الذهن في نشاطه ، وهو جار في صنع العلم ، وأن نحلل عمله وهو يعمل . فلننظر اذن الى الذهن وهو يعمل ، فلربما استطعنا بتحليل فعله أن ندرك القوانين التي يحملها في نفسه .

٣

كيف طبق «كانط» هذا المنهج ؟ منذ الفترة السابقة على المرحلة النقدية نحا كانط ، مع معالجته المسائل المختلفة التي كانت تعرض له ،

نحوا يزداد فيه حرصه على اظهار النقص فى المذهب الحسى وفى المذهب العقلى على السواء .

أما نقد المذهب الاول فان «كانط» فى رسالته عن « الدقة المزعومة لأشكال القياس الأربعة » (١٧٦٢) يبين ثنائية الحس والفهم بحيث لا يرد أحدهما الى الآخر . وينظر فى أفعال الذهن التى هى فى صميمها الاستدلال والحكم والادراك . فهل يختلف الاستدلال اختلافا جوهريا عن الحكم ؟ كلا ، ويبسط كانط هنا بايجاز مذهبا سيكون عنده ذا أهمية بالغة : فالاستدلال انما هو حكم بوسائط يستعاض فيه عن الرابطة بحكم أو بأحكام أخرى كثيرة . ولاعبرة باختلاف النتيجة ، فان فعل الذهن لا يتغير . ولكن أيمكن رد الحكم الى الادراك ؟ يقارن «كانط» بين هاتين العمليتين : تمييز الأشياء بعضها من بعض ، وادراك الفرق بين الأشياء . فتمييز الأشياء بعضها من بعض هو تمييز من حيث الكيان الطبيعى . أما ادراك الفرق بين الأشياء فهذا تمييز من حيث المنطق . ومن المحال رد احدى هاتين العمليتين الى الأخرى . فاذا اقتصر المرء على التمييز الطبيعى انساق الى أفعال متنوعة بتأثير تصورات مختلفة . واذا ميز بين الأشياء تمييزا منطقيا كانت له معرفة بطبيعة الأشياء ذاتها . ويخلص كانط الى القول بأنه فى حالة التمييز المنطقى يكون بمقدور الانسان أن يتخذ من تصوراته الخاصة موضوعا لتفكيره ، على حين أنه فى التمييز الطبيعى تكون الأشياء أو ما نتخذه كأشياء هى المحركة لنا بلا واسطة . واذن ففى التمييز المنطقى زيادة عما فى التمييز الطبيعى الذى فيه ينحصر الادراك الحسى . وليس لدى الحيوان سوى ملكة التمييز الطبيعى ، دون ملكة تمييز التصورات المأخوذة كموضوعات . فله ادراك حسى لا حكم .

أما نقد النظرية العقلية فلنشر أولا الى تصدير كتاب «المونادولوجيا الفيزيقية» المكتوب باللاتينية سنة ١٧٥٦ . فقد بسط فيه رأيه فى أنه للوصول الى أكمل معرفة نستطيع أن ننشدها ، يجب علينا أن نجمع بين الهندسة والميتافيزيقا ، من جهة أن الأولى تقدم قوانين ، والثانية تبحث عن العلل ، وانه لجمع عجيب ! لأن « الانسان قد يستطيع أن يوحد بين الطير والخيول بأيسر من أن يوحد بين الميتافيزيقا والهندسة » . ذلك أن الهندسة تسنلزم اللامتناهى والمتصل ؛ أما عند الميتافيزيقا فالمتصل واللامتناهى هما حجرا عثرة : فالفهم لا يستطيع أن يتصور كلا لا يكون متناهيا ومكونا من أجزاء بسيطة . والرياضيات ، فى كثير من أجزائها ، تبدو غريبة فى نظر الفيلسوف . ففى كتاب من كتب الجبر حتى فى أيامنا هذه نقرأ أن العدد السلبى هو شئ بذاته لا معنى له ، وأن جذرا خياليا هو

فى ذاته شىء مرذول عند العقل . ولكننا مسوقون بالضرورة الى التسليم بهذه الأمور الخالية من المعنى . ومجهود الرياضيين الفلاسفة ينزع الى حل تلك المرذولات الظاهرية التى تقدمها رياضيات الرياضيين .

فى « المحاولة عن بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعى والاخلاق » (سنة ١٧٦٤) لم يعد كانط يقتصر على النظر فى الرياضيات من حيث هى علوم، ولكنه أخذ يتجه على نحو أوضح الى النظر فى عمل الذهن حين يقوم بتكوين الرياضيات أو الميتافيزيقا ، فرأى أن الذهن فى الرياضيات لا يقتصر على تحليل تصورات ، وإنما ينشئ أشياء محددة مسترشدا بحدس من الحدوس . وهذه الرموز أصبحت عنده بديلا من الأشياء ، مما أعانه على أن يسلك سبيل البرهان الخالص . أما فى الفلسفة فعلى العكس من ذلك لما كان المطلوب هو معرفة الأشياء فى ذاتها فلسنا نستطيع أن نسلك ذلك السبيل ، وإنما نضطر ، الى أن نلتقط بالتجريد صفات الأشياء ، وأن نجعلها فى تعريفات بطريق المقارنة بينها ، وأن نتحقق بعد ذلك - نحققا لا يقف عند حد - مما اذا كانت هذه التعريفات تستطيع فى الواقع أن تقوم مقام المعرف فى جميع الأحوال . والواقع أن تعريفاتنا ليست أبدا تامة وليست قط الا قضايا أو مجموعات قضايا عاجزة عن أن تكون أساسا يستند اليه البرهان .

والنتيجة هى أن الرياضيات ، وإن كانت تفترض مبادئ «أولانية» كالفلسفة ، إلا أن بينها مع ذلك وبين المعرفة الحسية قرابة تنكرها الفلسفة . واذن فالمذهب العقلى (١) الذى ينكر هذه القرابة ليس أقل ضللا من المذهب الحسى .

٤

والآن ما مضمون نظرية كانط نفسها ؟ هذا هو المبدأ الذى صرح به: ينبغى أن نسلم بمصدرين « أولانيين » للمعرفة : هما الحساسية والفهم الخالص .

والحساسية والفهم متميزان ، لأن كلا منهما له كماله الذى يخالف كمال الآخر . لا صحة لما يقال من أن معروضات الفهم دائما واضحة ؛ وأن معروضات الحساسية دائما غامضة . إن الرياضيات من شأن الحساسية لكنها واضحة ، والميتافيزيقا تعتمد على الفهم ولكنها غامضة .

(١) يقصد مذهب ديكرت الذى يجعل الرياضة نموذجا للعلم اليقيني ؛ لأنها بعيدة عن المحسوس (المترجم) .

ومع ذلك يزودنا الفهم بمعرفة واضحة للأمور الاخلاقية كمعاني الحق والواجب . والحساسية لها غموضها مثلا في معرفة الصفات الثانية . واذن فكلتاها لها معطياتها الواضحة ؛ هنالك وضوح للحواس ووضوح للفهم ؛ وهنالك بداهتان . فالحساسية واضحة حين تبني أولانيا . والفهم واضح حين يستخرج الكلي . هذا شأن هاتين الملكتين منظورا اليهما من جهة طبيعتهما .

فاذا نظر اليهما من حيث مهمتهما لم تكونا أقل اختلافا : بالحساسية تعرض الأشياء على ذهننا من حيث هي مادة ، وبالفهم توضع هذه الاشياء، أى توضع خارجنا من حيث هي محددة . ويستحيل ارجاع الحساسية الى الفهم ؛ لأننا لانستطيع أن نفكر ما لم يكن شيء ما قد أعطى . فكون الشيء معطى (Gegeben Werden) يسبق بالضرورة التفكير (Denken) كشرط له . والحسيون محقون اذ يقولون بأنه لا شيء فى الفهم الا وقد كان من قبل فى الحس . ولكن مع ذلك يستحيل أن نسلم بأن مجرد كون الشيء معطى يمكن بعملية آلية بحتة أن يولد كون الشيء متعقلا : ان فكرة الموضوعية، أى فكرة واقع مستقل عن الوجدان التجريبي هي شيء جديد يتطلب مبدأ متميزا . والسير العام للمذهب الكانطى قد عين هنا: الانتقال من المثالية المطلقة الى الواقعية هو المرحلة الاولى من مراحل النقد . والانتقال من الواقعية الى المثالية « الترنسندنتالية » هو المرحلة الثانية . والفهم يفترض الحساسية ولكنه يسوغ امكان التجربة .

نتيجة هذا البحث هي تمييز ملكتين من ملكات النفس العارفة ، مع ملاحظة أن لفظ الملكة هذا مأخوذ بمعنى محدد وطريف . الملكة الكانطية (Vermogen) ليست كما فى الفلسفة العقلية مصدرا من المصادر الاولى للوجود كما هي مصدر للمعرفة . وليست كذلك مجرد امكان عار كما فى المذهب الحسى . انها قانون للعمل وللتنظيم : وملكنا العقل النظرى هما القاعدتان اللتان بمقتضاهما يعرف ، وقد وجدتا بواسطة التحليل والتفكير . انها العقل الانسانى بمعناه الدقيق متصورا على أن له طبيعة وحقيقة خاصة بين العقل الكلي والتقبلية المحضة . فالملكات الكانطية هي هذا ولا شيء غير هذا . لذلك نجد كانط مع تصريحه بأن الحساسية والفهم لا سبيل الى رد أحدهما الى الآخر عندنا ، لا يتكلم عن مصدرهما الأول . بل انه فى نهاية مقدمة كتاب « نقد العقل الخالص » يرى أن من الممكن أن تخرج هاتان الملكتان من مصدر مشترك . ولكنهما عندنا لا يمكن رد أحدهما الى الآخر ، ومعرفة هذا (الامتناع على الرد) هي نقطة البداية لكل ميتافيزيقا تريد أن تفسر الوقائع بالعناصر التى نملكها . ولذلك فان

هذه البحوث التي تبدو تمهيدية هي عند كانط ذات نتائج خطيرة . فان التمييز بين الحساسية والفهم أولانيا سيسيطر على النقد كله . ومن هذا النقد نفسه ستخرج النقطتان الجوهريتان من نقاط المثالية الترنسندنتالية . أننا لا نعرف الأشياء فى ذاتها ، ومعرفتنا ، فى عالمنا ، ذات أثر موضوعى . لما كان لنا ملكتان عارفتان ، وكان لا بد لنا من أن نبحت كيف يمكن التوفيق بينهما ، فاننا لم نستطع أن نؤيد المذهب القطعى التقليدى الذى ينسب اليها امكان معرفة المطلق . والواقع أن التوفيق فى هذا المجال مستحيل ، فى حين أنه يتحقق لنا اذا سلمنا بأننا لا نعرف الا ظواهر . ولذلك ستخرج النقائص من هذه النظرية التمهيدية .

ومن هذا التمييز نفسه سيخرج المذهب الأخلاقى الذى سيجعل له كانط مكانا فوق نقده . لو لم تكن هاتان الملكتان متميزتين حقا ، ولو لم يكن تحت تصرفنا الا الحساسية التى يقول بها الحسيون أو الفهم المنطقى الذى يقول به العقليون لوجب أن نعدل عن تأسيس الأخلاق علماً ؛ ولو كان الأمر كذلك لاقتصر عملنا اما على تحليل معطيات الحواس أو خيالات التصوف . ولكن اذا كان الفهم ، الى جانب الحساسية ، شيئاً متميزاً وأصيلاً ، واذا كان يملك مبادئ خاصة ، عندئذ نجد أن النسبية التى تصيب معطيات الحساسية لا تناله الا فى استعماله التجريبي ويبقى جوهر طبيعته لم يمسه شيء ، ويمكن أن يتخذ سنداً لعلم جديد أغلب الظن أنه لن ينصب على موضوعات ، كالعلم النظرى ، ولكنه يستطيع أن يضع قوانين آمرة مطابقة لطبيعة الارادة . فى أحد هوامش التصدير لكتاب « التمهيدات » بين كانط أن هيوم قد جعل علم الأخلاق مستحيلاً ، ولكن اقرار مقولة العلية ، باعتبارها خاصة بالفهم الخالص ، يعيد الى الأخلاق معقوليتها . واذن فلا نعجب لما كتبه كانط منذ « الرسالة الافتتاحية » سنة ١٧٧٠ :

« ان علم الميتافيزيقا هو المدخل الذى يعلمنا وجوب التمييز بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية » .

الفصل السادس

الاستطيقا الترنسندنثالية (١)

عرفنا أن كانط يرى أن علم الفروق التى تفصل بين الحساسية والفهم هو المدخل الى كل فلسفة ميتافيزيقية .

ويتعين علينا الآن أن نتناول تحليل كل من هاتين الملكتين (بادئين بدراسة الحساسية) . وهذه الدراسة يطلق عليها فى كتاب «نقد العقل الخالص» اسم « الاستطيقا الترنسندنثالية » : وقد خصص لها كانط فصلا قصيرا يقع فى صحائف قليلة ، ولكنه بالغ الأهمية كثير النضج ، ولكل كلمة فيه مرماها . وقد وصفه كونوفيشر بأنه أبدع ما كتب كانط . ولربما كان الجزء الحاسم من آثار كانط أعنى الجزء الذى يسيطر على سائر الأجزاء سواء بمنهجه أو بنتائجه . يرى كانط أن كل معرفة غير فارغة يجب أن تشمل عنصرين : التصور والحدس . فلو فرضنا أننا لا نملك الا حدوسا لهذه الحساسية : عندئذ تتوقف طبيعة معرفتنا كلها على طبيعة هذه الحدوس . فاذا انصبت هذه الحدوس على شئ موجود فى ذاته وصلت معرفتنا الى « الأشياء فى ذاتها » ، والا فتكون محصورة فى حدود الظاهرات .

ما الشئ الذى نحن بصدد تحليله ؟ اذا تمثلنا شيئا فى الذهن استطعنا أن نميز فى هذا التمثل عناصر عدة :

- ١ - ما يأتى مثلا من الحواس ، كمعنى الصلابة ومعنى اللون .
- ٢ - وهنالك أيضا معان تأتي من « الفهم » كمعنى « التجوهر » ومعنى القوة ومعنى قابلية الانقسام . اذا غرضنا النظر عن هذين النوعين

(١) « الاستطيقا الترنسندنثالية » هى دراسة ملكة الحساسية من حيث انها تتضمن شروطا اولانية للمعرفة (المترجم) .

من العناصر ، فهل يتبقى شيء بعد ذلك ، أم أن التمثيل قد استنفد حين انتزعنا منه ما يأتي من الحواس ومن الفهم ؟ يرى كانط أنه يبقى شيء هو العنصران الأوليان للحساسية ، وهما المكان والزمان . واذن فهما اللذان تطلب دراستهما . أهما حقاً عنصران أوليان متميزان من الاحساس ومن « معطيات » الفهم ؟ .

يسأل كانط بصدد تصوري المكان والزمان سؤالين ، ولذلك ستنقسم « الاستطيقا الترنسندنتالية » إلى قسمين : مسألة ما هو كائن (question de fait) ومسألة ما حقه أن يكون (question de droit)

أما في المسألة الأولى فالمطلوب البرهنة على وجود عناصر حسية أولانية . وكثيراً ما يقال انه حين يكون الأمر أمر معان أولانية فحسبنا أن نشير اليها وليس من المفيد ولا من الممكن أن نبرهن على وجودها . أما كانط فيرى عكس ذلك ، وهذه البرهنة تسمى « العرض الميتافيزيقي » . والمسألة الثانية هي مسألة ماحقه أن يكون (quaestio juris) . فإذا فرضنا وجود عناصر أولانية فما قيمتها ؟ أي : هل يمكن استخدامها في بيان امكان معارف أخرى قدمت إلينا باعتبارها يقينية وأولانية بكل تأكيد ؟ (١) وماذا يثبت ، من حيث طبيعة هذه العناصر ، التبرير الذي يمكن على هذا الوجه بالنسبة لها ؟ هذا النوع الثاني من الدراسة يسمى « بالعرض الترنسندنتالي » . و « الترنسندنتالي » معناه ما يجعل المعرفة الأولانية ممكنة أي متعقلة .

يدرس كانط معنيي المكان والزمان منفصلين ، ومع أن الدراستين متناظرتان إلا أنه يحسن أن نتمشى مع ما جرى هو عليه .

١

لنبحث المكان أولاً من وجهة النظر الميتافيزيقية . سبيلنا هنا أن نبدأ من الخصائص التي نجدها في معنى المكان ، فنخلص إلى مصدر هذا المعنى ، ونرى اذا كان من اللازم أن نرجع هذا المصدر إلى العقل وعلى أي معنى .

ماخصائص معنى المكان وما ماهيته ؟ يمكن أن نرد هذه الخصائص إلى طائفتين : (١) معنى المكان مفروض من قبل في كل تجربة حية . ما الذي

(١) الإشارة إلى مسلمات الهندسة .

يلزم في الواقع لكى ندرك شيئاً على أنه مادي؟ أولاً أن نعتبره خارجاً عنا . ومعنى الخارجية عنصر مقوم لمعنى الشيء الحسى . لكن الخارجية تستلزم المكان ؛ فالمكان اذن ضرورى من حيث هو شرط لمعرفة الأجسام .

واذن فهو أولانى نسبياً . وهو أيضاً مطلق على وجه ما ، ذلك أنى أستطيع بالفكر أن أغض النظر عن جميع التحديدات الخاصة للمكان . ولكنى حين أطرح بالفكر كل ما يملأ المكان يبقى المكان . ولا أستطيع أن أتخلص من هذا التصور (التمثل) كما لا يستطيع ديكارت أن يلغى « الكوجيتو » . ولا أقصد أنى أعتبر هذا المكان ، مجرداً من الأجسام ، باعتباره شيئاً يمكن أن يوجد فى ذاته ، بل ان المكان من حيث هو تصور ، باق لا ينعدم . انه يفرض ذاته على فكرى كما خلقه الله . فهذا المعنى أولانى ، لا على جهة نسبية فحسب بل على جهة مطلقة أيضاً .

(٢) قلنا ان المكان أولانى . ومن ثم يبدو أنه لابد أن يكون موضوعاً لتصور ، أى لفكرة عامة شبيهة بفكرة العلة أو فكرة الجوهر . لكن بعض خصائصه لا تسمح لنا بأن نعتبره موضوعاً لتصور . والواقع أن المكان واحد ، فليس يوجد سوى مكان واحد ، وجميع الأماكن التى يمكن تصورها انما تتلاشى فى مكان واحد لا غير . ولا شك أن المكان ذو أجزاء . ولكن كيف نحصل على المكان ؟ نحصل عليه بتقسيمه وتحديدده . وهذه الأجزاء متجانسة ومتأخرة على الكل الذى انتزعت منه . بيد أن طبيعة التصور متعارضة مع تلك التى أشرنا إليها الآن . فالتصور ليس له وحدة حقيقية . خذ تصور « الانسان » : ان الوحدات فيه هى الأفراد ، والأفراد هى الوجود : ووحدة تصور « الانسان » تجريد محض . فلا أستطيع أن أقسم هذا التصور أجزاء متجانسة : ان أفراد الناس مختلفون فيما بينهم .

على هذا الوجه يكون المكان واحداً ؛ وهو أيضاً لا متناه . نتصوره غير ذى حد ، وهذا أيضاً يجعله مخالفاً للتصور . صحيح أن من الممكن أن يقال ان التصور ينطبق على ما لا نهاية له من الأفراد ؛ ولكن هذا لا يستلزم أن يكون هو نفسه لا متناهياً . يمكن أن نأخذ تحته ما لا يتناهى من الذوات : ولكنه لا يحتوى عليها . انه مجرد ، لامعین ، ولا يملك لامتناهياً حقيقياً .

هاتان الخصيصتان ، الوحدة واللاتناهى ، تثبتان أن المكان ليس موضوع تصور بل موضوع حدس ؛ لأن هذه طبيعة باطنة خاصة ليست من شأن التصور الذى هو فى ماهيته كلى ومجرد .

وبالاجمال المكان يعرف أولانيا بالحدس .

لننتقل الى « العرض الترنسندنتالى » . انه لا بد أن يثبت أن معنى المكان على نحو ما عرف ، يمكن أن يسوغ معارف أخرى أولانية . والمطلوب أن نعرف ما سيثبته هذا الاستنباط عن أهمية معنى المكان . الرياضيات هى هذه المعارف الأولانية التى يعيننا هنا أن نفسر امكانها . وقد رأينا انها عند كائط بنايات لتصورات ذات قيمة برهانية . ما الذى تقتضيه لكى تكون موجودة ولكى تكون صحيحة ؟ انها تقتضى لكى تكون موجودة أن تكون مبادئ البناء الأولانى معطاة لنا . ان المكان وهو حدس أولانى ، يزودنا بهذا المبدأ ؛ فمن حيث هو حدس يجعل البناء متعلقا ؛ ومن حيث هو أولانى يسوغ امكان علم برهانى . وهى تقتضى لكى تكون صحيحة أن تكون الأحكام التى تؤلفها عندنا ضرورية اطلاقا . لكن الأمر كذلك اذا كانت تقوم على نفس صورة جساميتنا : لأن هذه الصورة نحملها بالضرورة معنا دائما .

والآن هل هذه الهندسة ، وهى حقيقية . باعتبارها علما خالصا ، تستطيع أن تنطبق على الأشياء الواقعية ؟ وهل نستطيع أن نعلن أولانيا أن الأشياء ستكون مستعدة لأن تدرس رياضيا ؟ ان الجواب غير مشكوك فيه . اذا كان المكان الرياضى هو صورة نفس ملكة الاحساس عندنا ، وصورة حسنا الخارجى فيلزم أنه لا شىء يمكن أن ينفذ الى انيتنا دون أن يصاغ فى تلك الصورة المهيأة لهذا الأمر . أعلم أولانيا أن كل موضوع موجود عندى هو حال فى المكان الرياضى ؛ واذن فالرياضيات التطبيقية ممكنة .

وعلى هذا الوجه نجد الضمان لقيمة معنى المكان بما هو صورة لحساسيتنا ، ان له قيمة موضوعية ، لأنه يفسر امكان الرياضيات الخالصة والتطبيقية .

ماذا يلزم عن ذلك بشأن طبيعة المكان ؟ يبدو أننا حين فسرنا القيمة الواقعية لمعنى المكان ، من حيث هو عنصر أولانى للمعرفة ، قد غرقنا فى مثالية لا مخرج منها . أليس معنى هذه النظرية أن المكان على قدر مانعرفه لا يوجد الا فينا ؟ والواقع أنه لا بد أن نؤكد أن المكان لا يمكن أن يكون الا مثاليا . واذا أردنا أن نتصوره شيئا موجودا فى ذاته عرضت لنا صعوبة لا سبيل الى حلها . أهو جوهر ؟ ولكنه لا خواص له ولا صفات ، انما هو عدم رفع الى مرتبة الوجود . أهو صفة للأشياء ، أهو خاصية شبيهة باللون والرائحة ؟ عندئذ يمكن أن نفسر امكان وجوده وكونه مدركا

ادراكا حيا ، ولكنه لن يكون بعد شرطاً لكل ادراك حى ؛ لن يكون بعد متضمناً ومنطوياً بالضرورة فى كل معرفة للأشياء الخارجية .

واذن فالاحساس لابد أن يكون مثالياً . ولكن يكون عجيباً إن يعتبر خالياً من أى نوع من أنواع الواقعية الموضوعية . ليست الرياضيات هى نموذج الحقيقة نفسه ؟ يعتقد كانط أنه اذ ينحى مذهباً قطعياً هو عنده غير مقبول ، انما يؤيد حقاً واقعية المكان . انه مثالى ولكن لا بمثالية مطلقة ، فهو لا يبنى المكان ولا يؤلفه من معان ذهنية . انه يقبله باعتباره معطاة لا تنحل الى تصورات بالمعنى الدقيق ، وما دام المكان هو شرط الأشياء وشرط الحقائق الرياضية على السواء ، فاذا كان للأشياء واقعية كان للمكان واقعية من باب أولى . ان له موضوعية ما ؛ اذ أنه الشرط الأول لكل موضوعية . واذن فالأشياء التى نراها فى المكان ماهى الا ظاهرات لا موجودات . ولكن هذه الظاهرات ليست ظواهر بل هى على الحقيقة وقائع عندنا .

ونظرية الزمان مشابهة لنظرية المكان، ان العرض الميتافيزيقى يذهب الى استخلاص اصله وطبيعته الأولانية . فالزمان يعرف أولانياً ، لأنه شرط المعية (١) والديمومة (٢) اللتين ندركهما فى الأشياء الخارجية أو الداخلية؛ اننا لا ندرك شيئاً دون أن نضعه فى الديمومة ؛ والديمومة تقتضى الزمان؛ فمعنى الزمان أولانى بالقياس الى التجربة . ثم هو أولانى اطلاقاً؛ لأننا كما لا نستطيع أن نغض النظر عن المكان ، كذلك اذا نحينا بالفكر مجموع الحوادث فيبقى الزمان ولا يمكن أن يكون موضوع تصور ، لأنه هو أيضاً وحدة ، فى حين أن التصور لا يملك قط وحدة حقيقية ؛ والزمان يمكن أن ينقسم أجزاء متماثلة ، على حين أن التصور لا يمكن أن ينقسم الا الى كيفيات غير متماثلة . وهو لا متناه على حين أن التصور انما هو لا معين .

و « العرض الترنسندنتالى » يبين أن الزمان بتعريفه على هذا النحو يمكن أن يسوغ معارف أولانية ؛ لذلك ينسب الرياضيون الى الزمان بعداً وبعداً واحداً ، وهو أمر يكون غير معقول ويكون تعسفياً لو أن الزمان كان موضوع تصور ، ولكن تفسيره يكون ميسوراً متى كان حدساً .

وأجزاء الزمان لا يمكن أن تكون موجودة معاً ولكن يمكن أن تكون متعاقبة ، على عكس أجزاء المكان ، وهذه خصيصة اعتباطية كذلك لو كان الزمان موضوع تصور . الزمان باعتباره حدساً أولانياً يفسر كذلك امكان التغير . ان القول بتغير ما ، عبارة عن القول بأن شيئاً يصح أن يكون له

محمولات يناقض بعضها بعضا . لكن مما هو ممتنع ومرذول عند العقل هو حدس أولانى يفصل هذه المحمولات المتناقضة ويعتبرها متعاقبة ، وعندئذ يصير من المعقول أن تحمل على ذات واحدة . لقد تبين أرسطو جيدا أنه لكى يكون مبدأ التناقض ممكن الانطباق على الواقع ، لا ينبغي أن يقال : يستحيل أن يكون الشيء موجودا وغير موجود ، وإنما يقال : يستحيل أن يكون الشيء موجودا وغير موجود فى نفس الوقت وب نفس الاعتبار .

فمعنى الزمان قد لقي تبريرا له وأصبح موضوعيا من حيث أنه يفسر امكان الديمومة الرياضية والتغير الطبيعي . ولكن بشرط أن يعتبر الزمان صورة لحساسيتنا وصورة لحسنا الداخلى . ولكن اعتبارنا الزمان على هذا الوجه ألا يجعله مثالية خالصة ؟ ألا يقع المذهب فى مثالية مطلقة ؟ هنا أيضا ينبغي أن ننصف المثالية وأن نستبقى نوعا من الواقعية .

الزمان بما هو شئ فى ذاته مستحيل . ولكن الزمان متميز أصلا من تصورات الفهم وشرط للظواهرات الداخلية ، لا سبيل الى الخلط بينه وبين أحوالنا الذاتية وله موضوعية حقيقية . فبواسطته تكون الحوادث ظاهرات لا محض ظواهر . فالمذهب ، كما عبر عنه كانط نفسه ، هو مثالية «ترنسندنتالية» وواقعية تجريبية .

انى اذا قارنت بين المكان والزمان كما يعرفهما كانط أجد بينهما مشابهة تكاد تكون تامة ؛ لكن الأشياء التى فى المكان ، الذى هو صورة خارجية ، لا يمكن أن تدخل ذهنى الا باجتياز الزمان الذى هو صورة داخلية . فالزمان هو على نحو ما الصورة لصورة ما .

٢

يجمل بنا - لكى نكون لأنفسنا فكرة دقيقة عن هذا المذهب - ان ننظر على الخصوص فى بعض النقاط التى اختلفت فيها التأويلات .

تساءلوا أولا عما اذا كان المكان كما يفهمه كانط فيه الجدة التى ينسبونها اليه ؟ لذلك نرى هربرت Herbart (وأيضاً أخيراً مسيو دونان فى كتابه « نظرية بيسيكولوجية عن المكان ») لا يجد فى المكان عند كانط سوى الخلاء الذى يتحدث عنه أصحاب مذهب الذرة ، أى أنه طاقة لا صورة لها، موضوعة قبل الأجسام، ومتصورة على أنها قادرة على أن تتلقاها . أما طبيعته فشئ لا ندرى ما هو ولا سبيل الى تعقله ، هو واحد ولا متناه ولا خواص له مع ذلك . انه الفراغ الذى يتحدث عنه الفلاسفة والذى اعتبره أرسطو من قبل ممتنع الوجود .

لا بد هنا أن نميز بين أمرين : لم يزعم كانط أنه أعطانا تصورا متعلقا تمام التعقل ، بل كان على العكس مبادرا الى ملاحظة ذلك الجمع العجيب من الخصائص التي ينطوى عليها المكان أو بالأحرى تنطوى عليها المعاني الرياضية القائمة على فكرة المكان . ولكن المشكلة التي تعرض للفيلسوف عنده ليست هي أن يخترع ، بقسطن من البراعة كثير أو قليل ، معنى آخر للمكان ، بل هي أن يفسر ، بقدر ما في الوسع ، المكان كما هو معطى لنا ، أى امكان ذلك العلم الرياضى الذى هو فى نظر الناس جميعا من أبعد العلوم عن النزاع . فليس المقصود أن يستعيض عن ذلك المعنى المستعصى على الفهم بمكان مؤلف على هواه لمرضاته ، بل أن يتصور المكان المعطى بحيث يكون خاليا من التناقض . فهل استطاع أن يقال الآن أنه انما اقتصر على إعادة الخلاء وذلك بوضعه فى داخلنا ؟ أن كانط يحتج على ذلك بقوة . فان الفصل بين المكان والزمان وبين الظاهرات انما هو . عنده تجريد ، واذا كان يلوح أنه يسلم بوجود علاقة بين الحاوى والمحوى فانما ذلك على سبيل المجاز المحض . وما ينبغى أن ننسى أن منهج كتاب «النقد» هو تحليل ميتافيزيقى صرف .

فالخلاء عند أصحاب المذهب الذرى والصور الأولانية عند كانط أشياء مختلفة جدا .

تساءلوا أيضا هل نحن حقا ، فى نظرية كانط ، بصدد حدوس أو نحن بسبيل قوانين للذهن الخالص شبيهة بقوانين الفهم الخالص . فهذا « ترندلنبرج » Trendelenburg فى كتابه « مباهات منطقية » Logische Untersuchungen يرى فى المكان والزمان عند كانط حدسين بالمعنى الدقيق ينصبان على شئ منته ومعطى بهذا الاعتبار ؛ وهو يرى أن تصورا كهذا تعسفى ومصطنع اطلاقا . وهو يقول : الواقع أننا لا نصل الا بمشقة الى تصور المكان والزمان ، فهما لذلك ليسا حدسين حقيقيين . أما مسيو « دونان » فيرى فى كتابه الذى تقدم ذكره أن فكر كانط قد تارجح : فهو أدنى الى أن يعرض المكان والزمان باعتبارهما حدسين حين يكون بسبيل الكلام عن أصلهما ، ويعرضهما باعتبارهما صورتين حين يكون بصدد البحث فى طبيعتهما .

لكن كانط لم يرد قط أن يقول اننا ندرك المكان والزمان مباشرة دون عمل ونشاط ذهنى . ان كانط خصم سافر لنظرية المعانى الفطرية (innéisme) ؛ لقد عرج فى « مقال » سنة ١٧٧٠ بمناسبة الكلام عن المكان والزمان بقوله : « لاشك أن كليهما مكتسب » (Uterque Procul dubio acquisitus) ثم أكد هذا التصريح بتعميمه فى

آخر الاستنباط الترنسندنتالي من كتاب « النقد » • وكل ما فى الأمر أن هذا الاكتساب ينم لا بمقتضى فعل الأشياء الخارجية بل بعمل داخلى من أعمال الذهن • وكيف يتم هذا العمل ؟ يتم بمقتضى « ناموس راسخ فىنا » Lex nobis insita • ولكن أفلا يفضى بنا الأمر حينئذ الى مجرد مقولة شبيهة بمقولات الفهم ، وما عسى أن يصبح فى هذه الحالة التمييز الأساسى بين الحساسية والفهم ، ان كانط لا يتخرج من تسمية المكان والزمان علاقتين ، ولكنه ليس أقل استمساكا بتفرقة الأساسية • فهو يفرق بين العلاقات التى تأتى متأخرة عن الموضوعات وتقتضى وجود معطيات data : وتلك هى العلاقات المنطقية ؛ وبين العلاقات التى تقتضيها « المعطيات » : وتلك هى التى تأتى من الحساسية • على هذا النحو استطاع كانط أن يسمى المكان والزمان فى الوقت نفسه موضوعين من موضوعات الحس وقانونين من قوانين الذهن • ولا ينبغي أن يؤخذ واحد من هذين التعبيرين على حرفيته ولا باعتباره مستبعدا للأخر • فليس المكان والزمان بمعطيين أولائيا كمنتهيين ولا هما بمستطيعين أن يختلطا بعلاقات ذهنية محضة •

بقى علينا أن ننظر فى نقطة ثالثة : ما العلاقة فى هذا المذهب بين الزمان والمكان ؟ انهما يعرضان فى أغلب الأحيان وكأن بينهما موازاة تامة فيما خلا هذا الفرق وهو أن أحدهما ذو أبعاد ثلاثة والآخر ذو بعد واحد • ولكن هل هذه الموازاة هى المذهب الكانطى كله ؟ ان تأويلا كهذا ان يكون صحيحا كل الصبحة • فأولا هل يقصد كانط حين يقول انه ليس للزمان الا بعد واحد ، أن يجعل من الزمان مجرد صورة مستخرجة من المكان ؟ كلا • انه يقول ان الزمان ينبغي أن يكون موضوع حدى ؛ لأننا اذا أردنا أن نمثله وجدنا أننا حين نقارنه ببعد واحد من أبعاد المكان انما نحصل منه على رمز مضبوط • ويلزم من هذه اللغة أن هذا البعد الوحيد انما هو فى نظر كانط رمز للزمان وليس هو الزمان نفسه • فأصالة الزمان قد تأيدت • ولنلاحظ أن الطبيعة عند كانط يمكن أن تصير علما بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ؛ لأنه فى المكان يكون الثبات ممكنا ، على حين أن علم النفس لا يستطيع أن يكون علما (لأنه ليس ثمة فى الزمان وحده إمكان !لدوام) •

وأخيرا الزمان بعيد جدا عن أن يكون مستخرجا من المكان حتى ان كانط قال فى « التحليل الترنسندنتالى » (الأناوطيقا الترنسندنتالية) اننا لا نستطيع أن نتصور خطأ فى المكان الا اذا رسمناه بالفكر • ولكن أليس يذهب هنا أبعد مما يلزم ؟ ها هو ذا الزمان يبدو محددا للمكان :

وهذا عكس ما كان يبدو مستقاردا من « الاستطيقا الترنسندنتالية » ؟ . فهل هنالك مذهبان مختلفان وربما متعاكسان ، مذهب « الاستطيقا » ومذهب « الانالوطيقا » ؟ ذلك هو ما رآه كثير من النقاد ، و « ترند لنبرج » على الخصوص يؤخذ كانط عليه . ويقول : من ناحية نجد المكان يسبق الزمان ويحدده ؛ ومن ناحية أخرى نجد أن الزمان هو الذى يسبق ويحدد المكان . ان هذين المذهبين ليسا - فيما يلوح - متعارضين الا فى الظاهر . فالمشكلة ليست بعينها فى « الاستطيقا الترنسندنتالية » وفى « المنطق الترنسندنتالى » . يبحث فى الأولى كيف تكون الأشياء معطاة لنا ، ويبحث فى الثانى كيف تكون متعلقة . لكن عند كانط انما عن طريق الزمان يصل المكان الى الوعى . وكذلك يكون بواسطة الزمان اتصال وحدة الادراك بالمكان ؛ واذن فاذا بحثنا لنعلم كيف تكون الأشياء متعلقة أى محددة وموضوعة على جهة الثبات والموضوعية فى موضع ما من المكان ، عندئذ يصير الزمان هو الوسيط الضرورى ، وبواسطته يملأ الذهن أولانيا المكان الذى تركته الحساسية خاليا . وبفضل الزمان يستطيع الذهن أن يجرى تحديداته على المكان ، وأن يرى مثلا فى المكان ما هو دائم . فالزمان أشبه بأن يكون عضوا وظيفته أن يؤثر فى المكان . فليس هنالك مذهبان متعاكسان بل وجهتان من وجهات النظر .

الفصل السابع

المهمة التاريخية للاستطيقا الترنسندننتالية

فى دراسة المهمة التاريخية للمذهب الكانطى عن المكان والزمان ثلاث
نقط ذات اعتبار خاص: ١ - مسألة أصل معنى المكان والزمان وطبيعتهما
أو المكان والزمان معتبرين صورتين أولائيتين للحساسية ؛ ٢ - الدور
الذى يقوم به مذهب كانط لتفسير إمكان الرياضيات ؛ ٣ - مثالية المكان
والزمان - سأوجه اليوم عنايتى الى المسألة الأولى .

١

هل مذهب « الاستطيقا الترنسندننتالية » طريف ومبتكر على الإطلاق؟
لا مذهب هو كذلك على الإطلاق ؛ ولكن هناك فرقا بين أعداد مذهب أعدادا
مباشرا أكثر أو أقل وبين صوغ مبدئه على وجه التدقيق . ويبدو أن هذا
المذهب على جانب عظيم من الابتكار كما صرح كانط فى زهو . وهذا
ما سيظهر من النظر فى أقوال السابقين عليه . فمن قبل ميز ديمقريطس
فى الأجسام نوعين من العناصر : تلك التى تكون موجودة حقا ، أى تكون
مستقلة عنا نحن الذين نراها : إذ الخلاء والذرات والصفات الحسية
لا توجد الا بواسطة حواسنا . ومن وجه آخر فرق أرسطو بين الحسيات
المشتركة ، وهى خواص نصل اليها بواسطة حواسنا جميعا ، كالعظم
والصورة - وهى مختصة بالمكان والزمان - وبين الحسيات الخاصة التى
لاتدرك الا بحواس خاصة : كالصوت والرائحة . وفرق ديكارت فى المادة
بين الماهية وهى الامتداد ، وبين الأعراض كالرائحة والصوت واللون .
وأخيرا ميز لوك بين الصفات الأولى والصفات الثانية . فالصفات الأولى
كالامتداد وعدم التداخل لاتنفصل عن الأجسام ، أما الرائحة والصوت .

وهما من الصفات الثانية ، فليسا فى ذاتهما الا القدرة على اثاره بعض
الاحاسيس فينا بواسطة الصفات الاولى .

ولكن بينما هؤلاء الفلاسفة يسلمون بوجود المكان والزمان فى الخارج
نجد كانط يجعل منهما صورتين للحساسية ، ان الفرق شاسع . ومن
جهة اخرى نجد قبل كانط مذاهب قد أنكرت المكان والزمان باعتبارهما
شيئين فى ذاتهما . فليبنتز على الخصوص يراها شيئين مثالين خالصين ،
ما المكان الا نطاق الموجودات المتصاحبة الممكنة ، وما الزمان الا نطاق
الممكنات المتغيرة . ولكن المكان عند ليبنتز هو محض تصور ، يمكن أن
يرجع فى الله على الأقل ، الى عناصر متعلقة ، انه ليس شيئا معينا ولا
خالصا ، انما هو عمومية مجردة ، فى حين أن المكان عند كانط هو شىء
معين ذو أبعاد ثلاثة لا أكثر ولا أقل وذو خواص تجعله موجودا واقعا

ان اجتماع هاتين النظرتين اللتين قد رأيناها الآن منفصلتين هو
معقد الطرافة عند كانط . فكيف تم هذا الاجتماع ؟

كان كانط فى فترة مبكرة من تفكيره قد سلم مع نيوتن بوجود
المكان وجودا عينيا . لقد استفاد من تعاليم نيوتن أن المكان الرياضى
المتجانس واللامتناهى هو أساس الطبيعة وشرط التفسير العلمى للأشياء
ولقد بلغ من قوة اعتقاد نيوتن بالوجود العينى للمكان أن جعله يقوم
على صفة من صفات الله نفسه : هى السعة . والتقط كانط من مخالطته
للمذهب النيوتونى الفكرة الذاهبة الى أن المكان موجود فى الواقع ، فهو
أولا فى هذه النقطة واقعى وحظه من الواقعية موفور . كما يشهد بذلك
كتاب سنة ١٧٦٨ .

ولم يحدث التقدم بمجرد الاستعاضة عن هذه الواقعية بمذهب
مختلف عنها ، بل بتأويله — مع بذل الجهد فى أن يكون كلامه مفهوما
لما كان العلم قد ساقه الى أن يراه يقينيا .

والمكان الذى يثبت العلم واقعيته فيه جمع عجيب من الخصائص
هو لامتناه وهو معطى ، وهو واحد وهو مؤلف مما لا نهاية له من الأجزاء
المتشابهة . فكيف تجتمع هذه الخصائص ؟ اراد كانط أن يحل هذه
المتناقضات الظاهرية فأنتهى الى اعتبار المكان صورة خالصة للحساسية

واذن فنشأة هذا المذهب تنتظم ثلاث مراحل :

- ١ — واقعية المكان الرياضى بما هو شرط للرياضيات وماهو أساس
للطبيعة الفيزيقية ، ٢ — صعوبات ينطوى عليها تصور ذلك المكان من

جهة المعقولية ، ٣ - حل هذه الصعوبة بواسطة المذهب المبسوط في
« الاستطيقا الترنسندنتالية » .

ذلك أصل هذا المذهب . فلنسال أنفسنا الآن عما صار اليه .

٢

اليس ينتج عن هذه الدراسة أن مذهب كانط يقرب ويوحد بين
عنصرين يبدو أن أول وهلة متباعدين جدا ؟ فمن الوجهة التاريخية بدأ
كانط من اعتبار الرياضيات ، وهذا من جهة ، ومن جهة أخرى نراه في
بسط مذهبه يبدأ من التصور الحسى ، أى التحليل ، ويجد فيه مبادئ فيها
يبين الاستنتاج الترنسندنتالى تفسير الرياضيات . وطرافة كانط أنه
وجد فى أعماق التصور الحسى نفس المبادئ التى يحتاج اليها الرياضى
لتقويم براهينه : وهذا اتفاق خلىق بالاعتبار . هل من المؤكد أن هذين
العنصرين ، المكان الحسى والمكان الرياضى ، بعد أن وُحد بينهما كانط
ببراعة سيبقيان مجتمعين ؟

أثار مذهب كانط تصحيحات وضروبا من النقد وجهت اليه من
الناحية الميتافيزيقية أو من الناحية البسيكولوجية .

فمن بين البحوث التى عرضت للموضوع من الناحية الميتافيزيقية
نأخذ بحث هربرت . يرى هربرت أن خطأ كانط أنه اعتبر المكان معطى
مع خواصه جميعا وبخاصة مع التجانس والاستمرار . هذا مأخذ لعله فى
غير محله . أن هربرت ينظر فى تصور الاستمرار بوجه خاص
ويراه متناقضا إذ يقول بوحدة الكثير وكثرة الواحد . وأن تصورا كهذا
لا يمكن أن يكون معطى أولانيا . والذهن يؤلفه وذلك بواسطة عمل معقد
جدا ، ويرى هربرت أنه واجد ذلك العمل بالتفكير ، ابتداء من المعطيات
المنطقية وحدها . وبداية بنائه معنى المحل الذى نحصل عليه عنده
بذهابنا بالفكر الى امكان اجتماع موجودات بسيطة ليست مجتمعة . لقد
أقيم البناء على افتراض ثم مضى فيه صاحبه باعتباره سلسلة من
الامكانيات والنتيجة الأخيرة أن المكان الذهنى ليس هو نفسه سوى امكان
محض . وهذا فيما يقول هربرت عون على جمع الأشياء المستقلة بعضها
عن بعض فى تمثيل واحد .

ما معنى هذا الاستنتاج ؟ معناه أن المكان الكانطى ، وهو المكان
الرياضى ، قد فسر وانحل بقدر ما كان فى الامكان تفسيره وحله ، ولكنه

فى الوقت نفسه قد فصل عن الطبيعة الأصلية للذهن نفسه فلم يعد يبدو الآن إلا كشيء متكلف مصطنع لارضاء ارادة للذهن . فعنصر المكان الكانطى قد انفصلا . والمكان فى نظرية هربارت خارج الذهن كما تكون الصنعة خارج الصانع .

وفى اتجاه عكسى ، نجد علماء النفس من مختلف المدارس يعدلون مذهب كانط وينتهون الى نتائج خليقة بأن تقارب ما انتهى اليه هربارت ، يقول الفطريون (nativistes) انه يوجد للمكان ادراك فطرى مباشر : كل نقطة من الشبكية لها خاصية أن تقدم للوعى احساسا قد يرتبط به تصور المكان ارتباطا مباشرا .

هذا المذهب ربما لا ينتمى الى الكانطية ذلك الانتماء المباشر الذى يظن به . ويبدو أنه فى الحقيقة يأخذ المكان الكانطى على أنه معطى ، مادام يتكلم عن وجود الشبكية وعن خواص أجزائها المختلفة . ولكن مهما يكن الأمر فالذى يستحق أن يسجل هو أنه من الوقائع التى سلم بها فى البدء لم يستطع أن يصل الى المكان الرياضى بمعناه الدقيق . وبقي محبوسا فى المكان التمثلى ، فى المكان الحسى الذى ليس لا متناهيا ولا متصلا على جهة التصريح . فان مكانا مؤلفا من أماكن صغيرة ملاصق بعضها لبعض ، وفقا لمنهج الفطريين لا يمكن أن يملك صفة الاتصال . فهذا المذهب لا يفضى إذن الى النقطة التى صرح كانط بأن من الضرورى أن يفضى اليها ، أى الى تبرير المكان الرياضى .

أما التجريبيون فيصفون المذهب الفطرى بأنه فلسفة خاملة . وهم يريدون أن يفسروا المكان دون أن يفترضوه على أى وجه من الوجوه . وهم يؤلفون الامتداد من عناصر غير ممتدة ، كالأحاساس العضلى والأحاساس اللمسى ، وأيضا الاختلاف الكيفى لحالات الوعى . و « ستوارت ميل » و « بين » Bain و « سبنسر » و « هلمهولتز » Helmholtz يضمنون هذه العناصر ، اما بواسطة التداعى (١) أو الترابط بالتأليف أيضا ولكنهم مهما يبدلوا من جهود فما هم بواصلين الى المكان الرياضى الكانطى وعلى الأخص لا يستطيعون أن يفسروا تجانس المكان واتصاله ، لأن الأحاسيس بالضرورة متخالفة وغير متصلة . بل انه ليس من المؤكد أن المدرسة التجريبية قد توصلت الى تفسير وجود المعية الذى يعرضه المكان الحسى .

وقد حاول مسيو دونان فى كتابه « نظرية بسيكولوجية لمعنى المكان »

أن يجمع بين التفسيرين • لجأ الى الحركة ، لا حركة النقلة ، كالنجريبيين ، بل الى الحركة العضوية الداخلية التى تكفى عنده لتفسير تمثيل المكان • .
ويمكن حتى اذا ادخلنا هذه الحركة لانصل الى اقامة الخصائص التى رآها كانط فى المكان الرياضى •

مامعنى هذا ؟ كما ان هربارت لم يستطع أن يصل بين المكان الرياضى وبين الشروط العامة للتمثيل ، كذلك لم يستطع هؤلاء الفلاسفة الذين يهتمون أولا بشروط التمثيل أن يلحقوا بالمكان الرياضى •

ماذا ينتج عن هذا العرض التاريخى ؟ يبدو لنا ان العنصرين اللذين قرب كانط بينهما قد تباعدا ، وخرج من المكان الواحد مكانان : المكان الرياضى والمكان الحسى ، وازداد الانفصال بينهما •

يقول مسيو ريل Riehl فى كتابه « النقد الفلسفى »
« Philosophischer Kriticismus » بأن خطأ كانط انه خلط المكان الرياضى بالمكان الحسى ، وهما فى الحقيقة مختلفان جدا • ويقول « ريل »
أن مجانسة المكان الرياضى ووحدته يفسرهما فعل الذهن فى انطباعاته دون أن نكون بحاجة الى الالتجاء الى صورة أولانية ، وانما نلجأ الى حدس حين نريد تفسير المكان الحسى •

أما مسيو برجسون فيسعى فى رسالته عن « المعطيات المباشرة للوعى » الى التمييز بين الزمان الواقعى والزمان الرياضى • ويذهب الى أن الزمان الرياضى وحده هو الذى يمكن أن يقاس وهو وحده كم ، أما الزمان الواقعى فشيء آخر • وهو يقول اننا حين نزن أننا نقيس ديمومة ما فنحن فى الواقع لانصنع شيئا من هذا القبيل • اننا نشاهد معية ظاهرة خارجية وحالة نفسية معينة ، ثم نشاهد بعد ذلك معية ظاهرة أخرى خارجية وحالة أخرى نفسية • ولم نقس الزمان • فالزمان الداخلى ، الزمان الواقعى انما هو كيفية محضة ، انه كثرة تتداخل فيها جميع العناصر بعضها فى بعض •

ويمكن أن نقوم بعمل شبيه بهذا على فكرة المكان ، فنبحث عما عسى أن يكون المكان فى النفس ، بغض النظر عن المكان الذى يطلبه الرياضيون وبهذه الروح ألف مسيو دونان كتابه • بدأ فنحنى المكان الكانطى ، المكان الرياضى ، باعتبار أنه شيء متناقض ، اذ أنه يريد أن يكون معنى المكان وفقا لمنهج بسيكولوجى صرف • ربما كانت مطالب الرياضى قد لقيت ما يرضيها كلها أو بعضها فى النتائج التى وصل اليها • لكنه لم يحسب لها حسابا فى بحوثه •

على هذا النحو فيما يبدو ، يتم الانفصال بين المكانين اللذين كان
كانط قد وحد بينهما .

٣

ماذا ينبغي ان نقول في هذه النتائج التي يلوح لأول وهلة انها
كادت أن تقوض مذهب كانط تقويضا تاما ؟

لا يلوح أن المذهب الكانطى فى المكان يمكن أن يبقى بأسره ، ولكن
ينبغي أن نلاحظ أولا أن جميع البحوث التى تكلمنا عنها الآن قد قام بها
أصحابها بتأثير كانط . والمسألة الخاصة بطبيعة المكان والزمان قد
صيغت فى نفس الصيغة التى أشار إليها كانط : وهى تنمية المذهب الذى
يجعل منهما أشياء والمذهب الذى يجعل منهما محض تصورات مباشرة .
فى جميع هذه المذاهب يطلب تعريف ما للذهن من نشاط له أثره فى
تكوين تصورى المكان والزمان ؛ واذن فما زلنا فى الطريق الذى افتحه
كانط .

لكن هذه النتائج تنطوى لأول وهلة على تقدم داخلى للمذهب ينتهى
الى انكاره . فيلوح أننا بصدد متجانس يسير من ذاته الى التنوع : والحدان
اللذان كان يشتمل عليهما ينفصلان من تلقاء ذاتهما ويتقاطبان . ولكن
ما هذا الا مظهر كاذب . والواقع أن منهج كانط لم يتبع فى أى من المذاهب
التي ذكرناها . صحيح أن هذه المذاهب جميعا قد جعلت نصيبا للنشاط
الذهنى ، ولكنها قد عادت فى النهاية الى المناهج المستعملة قبل كانط .
فقد زعم هربارت أنه لم يستعمل الا التصورات الأولى والاستدلال المنطقى
وأنه أقام بناءه من ناحية عقلية لا غير ، واذن فهو لا يستعمل التحليل
الميتافيزيقى الذى قام به كانط ، والذى يبدأ من الأحكام المعطاة ، وعلى
الخصوص من هذه الأحكام التأليفية الأولانية التى توجد فى الرياضيات .

أما الفطريون والتجريبيون فيتبعون منهجا بسيكولوجيا كله . لكننا
قد رأينا أنه مما ينافى قصد كانط كل المناقاة أن نبدا من معطيات الوعى .
ان هذه المعطيات وقائع ، أشياء معطاة ، واذن فهى موضع نظر ككل ما هو
معطى . فالنقد لا يستطيع أن يبدأ من التجربة ؛ لأنه يبحث كيف تكون
التجربة ممكنة .

وهربارت لا يستعمل الا التصورات المنطقية وعلماء النفس يرون
معطيات الوعى أشياء لا تنحل الى أبسط منها . أما كانط فيبحث عما

يسميه بالوقائع الميتافيزيقية ، وهي طبيعة تتوسط بين الأفكار الخالصة والوقائع التجريبية . وهذه الوقائع أمور عيانية وليست مجرد امكانيات . ولكنها لا يمكن أن تكتشف إلا بالعقل ، يحلل ذاته ، ويدرس ذاته حين يعمل وحين يعرف وحين يبني بناء العلم .

واذن فنحن لانجد أنفسنا بازاء تفنيد للمذهب بالمذهب، والنتائج المخالفة لمذهب كانط انما جاءت من استعمال مناهج غير منهجه . واذن فهل يكون منهج كانط الخاص منهجا خياليا أو عقيما ؟ ذلك ممكن .

ولكن حتى لو افترضنا تحقق الفرض الذى قصد اليه الميتافيزيقيون أمثال هربارت، أو علماء النفس أمثال « بين » ؛ وحتى لو وقفنا جيدا على البناء المنطقى للمكان الرياضى ، وعلى تكوين المعنى الذى لدينا عن المكان بواسطة معطيات الحواس فان مشكلة كانط ما زالت قائمة . وهذه المشكلة فى الواقع هى التوفيق بين التمثيل الحسى وبين البراهين الرياضية وتفسير صحة الهندسة وموضوعيتها . وهذه هى المشكلة التى لازمت الذهن الانسانى منذ أيام ديكارت : كيف أمكن للرياضيات وقد خلقناها نحن وعيوننا مغمضة أن تنطبق على ظاهرات الطبيعة ؟ كيف تسنى للراصد أن يوجه التلسكوب بيده الى نقطة فى السماء عينها الحاسب فى مكتبه، فىرى بريق النجم المتنبأ بوجوده وقد كان من قبل مجهولا ؟ ذلك ما شغل كانط . اذا كان هناك مكانان ، الرياضى والحسى ، فكلما ابتعد المكانان زادت المشكلة إلحاحا . واذن فمن أين جاء الاتفاق والانسجام بين المكانين، ومن أين تأتى أنه يمكن اخضاع الطبيعة الخارجية للحساب الرياضى ؟

واذن فالمشكلة الكانطية باقية ، حتى فى مواجهة النتائج التى لاح أنه قد أفضت اليها تفنيدات دعوى كانط . ما العلاقة بين الرياضيات والتجربة ؟

قد رأينا أن بداية النظرات العقلية الكانطية هى طريقة كانط فى فهم الرياضيات وما رأى من الضرورى التسليم به لتفسيرها . ان أهم جزء فى مذهبه ، والجزء الذى تعتمد عليه قيمة نظريته فى أساسها ، هو تصوره للمكان الرياضى . واذن فلا بد لنا من أن ننظر فى المذهب فى علاقاته بالرياضيات ، وأن نرى اذا كان فى تقدم فلسفة الرياضيات ما يزيد فى تأييد أو معارضة مذهب الاستطيقا الترنسندنتالية ، وسيكون ذلك موضوع الدرس القادم .

الفصل الثامن

المهمة التاريخية للاستطبيق الترسندنتالية (نهاية)

يعرض كانط مذهبه تفسيراً لامكان الرياضيات أو لمعقوليتها . تلك
هى الدعوى الثانية التى يجب علينا أن نتبع تطورها التاريخى ، أما
الدعوى الثالثة فستكون هى مثالية المكان والزمان .

١

ان مذهب كانط هو قبل كل شىء تفسير لامكان الرياضيات . وهذا
الشغل هو الذى قاد بحوثه كلها ، وهو الذى يعين نتائجها ، فلنبحث
أولاً من وجهة النظر هذه ، عن سوابقه التاريخية .

اتخذ أفلاطون وجهة النظر التى يسميها كانط قطعية ، فميز الرياضة
من الجدل (الديالكتيكا) أو علم المعانى (المثل) . وضع الماهيات
الرياضية بين المثل بمعناها الدقيق وبين الأشياء الحسية ، وقد كان معنى
هذا أن الرياضيات ليست متعلقة تماماً وليس لها ما للجدل من كمال .
ولقد قال أفلاطون فى نهاية الباب السادس من كتاب «الجمهورية» انها
تبدأ من مبادئ قد تقبلتها دون أن تستطيع أن تشرحها . وميز ديكارت
المعرفة الرياضية من المعرفة المنطقية المحضة ، ها هنا يقينا السمة
الأولى من سمات مذهبه ، ومن الملاحظة نشأ منهجه ، الذى كان القصد
منه أن يسد الفراغ الذى تركه المنهج الجدلى الذى كان القصد
فالحدس والاستنباط الديكارتيان اللذان يصلان الى أمور عيانية لا يمكن
أن ينحلا الى المنطق الخالص الذى لا يختص الا بصورة الاستدلال . وعند
ليبنتز ما فتىء التمييز أقوى ؛ لأنه آخر الأمر انما يريد أن تقوم مبادئ
الرياضيات على اعتبارات من الملاءمة والانسجام والكمال ، وهذه
الاعتبارات لا تجد آخر الأمر تفسيرها الا فى كمال الارادة الالهية .

واذن فمن جانب العقليين لم يخل الأمر من استشعار أن الرياضيات محتاجة الى مبادئ خارجة عن نطاق المنطق sənbiğoraxə . ومع ذلك فالرياضيات عندهم مازالت قائمة على الفهم ، وعلى مبادئ ذهنية ، في حين أنها ستقوم عند كائط على الحساسة . وفضلا عن هذا ولكون الحساسة غير متميزة من الفهم تميزا أصيلا فالرياضيات تظل بائنة مجاوزة للعالم المحسوس (transcendantes) والماهيات الرياضية كائنات شبه الهية ، خارجية ومتعالية على الذهن الانساني الذي يتأملها .

أما التجريبيون ، فقد عمدوا مبكرين الى تفسير تكون المعاني الرياضية ، فضموا الى التجربة الخالصة عملا ذهنيا ما يتناول معطيات الحواس فيهيئها ويلائم بينها وبين حاجاته . لقد كان أبيقور يقول : ان مبادئ الرياضيات انما هي تشويهاات للتجربة ، وخلص الى القول بأن الرياضيات باطلة . وبين هيوم أن التصورات الرياضية هي نتيجة تصحيحات ذهنية ؛ لأن العنصر المستمد من الحواس والخيال يحور قليلا قليلا حتى ينتهي الى تدقيق مثالي . ولكن التجريبية ، اذ تبسط على هذا النحو عمل الذهن ، تبين أنها تنحرف عن مبادئها . فلم يستطع هيوم أن يمنع نفسه من أن يجد في الرياضيات كملا يتفق مع تجريبيته ، فهو تارة يبالغ في تقرير مالها من قيمة صورية ، وتارة يحاول أن يتلمس لها العيوب : فالتجريبية لا تصل الى ايضاح الرياضيات .

واذن فليس في هذه المذاهب الا اشارات ضئيلة ، ولن نجد فيها مقدما صورا لما سيكون عليه المذهب الكانطي . ان منهج كانط عبارة عن الابتداء من اعتبار الرياضيات كما هي معطاة لنا . فهي من ناحية ضرورية تفرض نفسها صحيحة اطلاقا . ومن ناحية أخرى ليست هي حقائق ذهنية صرفة بل هي في صميمها مستعصية على الذهن . واذن فهي في آن واحد أولانية وخارجة عن نطاق الذهن . يقف كانط امام هذين الطرفين دون أن يرغب في التضحية بواحد منهما . من وجهة النظر هذه نشأ مذهبه ، وسبيله في التوفيق بين هاتين الدعويتين انما هي البحث عن أساس الرياضيات في حساسيتنا من حيث أنها محل لمبادئ أولانية . ومن ثم كانت الرياضيات أولانية ، لأن مبادئها موجودة في العقل الانساني نفسه ، وهي خارجة عن نطاق الذهن ، اذ قامت على ملكة من ملكات ذلك العقل ليست هي الفهم .

هذا المذهب يقيم الرياضيات في مجال متوسط بين مجال المنطق الخالص ومجال الاحساس . فما عسى أن يكون حظه في التطور الفلسفي الذي حدث بعد كانط ؟ .

يبدو أن المذهبين اللذين نحاهما ، التجريبية والذهنية لم يستطيعا أن يقوموا بعده .

فمثلا ستيوارت ميل يحاول أن يفسر الرياضيات بالاحساس وحده ، لكن جهوده في ذلك ذهبت هباء ؛ لأنه لم يستطع أن يوضح مالها من ضرورة . وان تفسيره للقضية « ٢ و ٢ = ٤ » لاح على العموم تفسيراً عجيباً - فهو يقول اننا لو حدث في كل مرة نضع شيئين جنباً الى جنب ثم شيئين آخرين ، ان قوة مجهولة تدس شيئاً جديداً ، لقلنا بالضرورة $2 + 2 = 5$. حجة غريبة ! فاننا نرى كل يوم ما يفترضه ميل . فمثلا الكيمياء حين يحول الماء الى أوكسجين وهيدروجين ، يكون هنالك جسمان بدلا من واحد . وهو لا يقول من أجل ذلك ان $1 = 2$ بل ان وحدة الماء لم تكن وحدة مطلقة . فالواقعة التي يفترضها «ميل» هي أدنى الى أن تكون مشكلة تحتاج الى حل ، لامعطاء من المعطيات الرياضية .

أما أنصار الاتجاه الذهني المنطقي فيحاولون أن يرفعوا رؤوسهم ، خصوصا في البحوث البارة التي قام بها مسيو كالينون « Calinon » ومسيو « لوشالا » في « مجلة الفلسفة » *Revue de Philosophie* ومجلة « حوليات الفلسفة المسيحية » *Annales de Philosophie Chrétienne* فهذان الفيلسوفان يتصوران هندسة عامة تستعصى على أي نوع من المسلمات، وتثبت حقيقتها بمجرد امكان تطور لامحدد غير متناقض . لكن مسيو رنوفيه Renouvier على الخصوص، ومن بعده مسيو « ميلهو Milhaud » ، في رسالته عن « اليقين المنطقي » *La certitude logique* يتبينان أن المسلمات في هذه الهندسة ليست الا مستخفية . فالواقع أن هؤلاء العلماء قد لجأوا لا الى الحدس الكانطي فحسب بل الى الحدس الحسي أيضا، أما التطور اللامحدد غير المتناقض فلا يمكن أن نسنده اليه الميزة التي ينسبها اليه زعماء الهندسة العامة . فلا شيء يمنع من أن نبسط مرذولة عند العقل دون أن نقع في تناقض مع أنفسنا .

واذن فالمحاولات التي بذلت لاستعادة المذهب التي قبلها كانط ما زالت محاولات فردية . وأغلب الرياضيين الفلاسفة انما يقفون في تلك المنطقة الواقعة بين الحواس والفهم المنطقي والتي افترضها كانط وعبد الطريق اليها . لكن المحدثين يلمحون عددا كبيرا جدا من الحلول الممكنة في هذا المجال .

والمذاهب موزعة على طائفتين : الأولى طائفة الفلاسفة الذين يقبلون المذهب الكانطي كله في عناصره الجوهرية ، ويرون أن مبادئ الفهم لا تكفي

أساسا للرياضيات ، يلتزمون مبادئ أولانية تزودنا بها الحساسية .
والطائفة الثانية مؤلفة من فلاسفة يسعون الى الاستغناء عن الحدوس
والاقتصار على التماس مبادئ دائما تأليفية أولانية ولكنها صادرة عن الفهم
وحده . فبعضهم يستبقون الحدس الأولانى الكانطى ، وبعضهم الآخر
يحاولون الاستكفاء بالفهم متصورين اياه من جهة أخرى على نحو ما
تصوره كانط .

ويمكن أن يقال ان خاصية مذهب كانط الذى يلتمس الحساسية
محلا للصور الأولانية هي المذهب الجارى : انه هو المذهب المفترض صراحة
أو ضمنا فى التعليم الكلاسيكى للرياضيات ، فالمكان والزمان فيه معتبران
موضوعين لحدوس ، و لحدوس كاملة ، وما الحدوس الحسية الا مناسبة
من مناسباتها .

لكن من الفلاسفة من يحورون كثيرا أو قليلا فى مذهب كانط فمسيو
رنوفيه يسلم بحدس أولانى ولكنه يقطع منه حدس اللامتناهى والمتصل؛
اذ يرى فيه عناصر غير متعقلة ولا فائدة منها . ولكن يبدو أن الحدس
الكانطى بدون اللامتناهى والمتصل ، يغير كل التغير مذهب كانط .

وآخرون يبذلون الجهد لتخفيض عدد هذه المعطيات الأولانية التى
يطلبها كانط واحالتها الى ملكة متميزة عن الفهم . والطريقة لاجراء هذه
الاحالة هي على العموم الاستكفاء بتصور الزمان : فتعرض حينذاك جميع
الأشكال المعروفة مكونة بأسرها بفعل الذهن الذى يكونها . وحينئذ
لا يكون المكان شيئا سوى طرح للزمان . وهناك عالم نفسانى بارع :
مسيو برجسون ، يقوم بعملية الارجاع هذه فى اتجاه عكسى . فهو
يرى أن الرياضيات تقوم فقط على فكرة المكان ومن الأوهام أن نتكلم
عن الزمان فى الرياضيات : فالزمان الذى يتحدث عنه الرياضى ما فتىء هو
الزمان . وليس هنالك وجه للاشتراك بين هذا الزمان المتجانس ذى البعد
الواحد ، وبين الزمان الواقعى - وهو محض اندماج لصفات - ذلك الذى
نجده فى وعينا .

وأخيرا هنالك اتجاه خليق بالالتفات اليه نجده على الخصوص عند
« هلمهولتز » Helmholtz ، وهو يجعل المبادئ الرياضية قائمة ، لا على
المكان والزمان ، بل على معنى المتصل وحده من حيث هو مبدأ مشترك
للمكان والزمان . على أن هذا المعنى يفترض حدسا خالصا شبيها بالحدس
الكانطى .

تلك هي الطائفة الأولى من المذاهب . أما الثانية فهي طائفة الذين لا يريدون أن يأخذوا من الكانطية الا الفكرة العامة عن المبادئ الأولانية ، ويظنون أن في الامكان الاستكفاء بمبادئ صادرة عن الفهم وحده . من هذا القبيل محاولات مسيو « كوتورا » Couturat في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » . المسلمات باقية فيها ولذلك فالمنطق الخالص غير محدود كافيا ، لكن مسيو « كوتورا » يأمل أن يسوق هذه المسلمات الى تصورات ذهنية خالصة ، وعندئذ ستظل ضرورية كما أراد كانط ، من حيث انها تكون قائمة على العقل . ومن ثم يكون انكار هذه المسلمات ، دون الذهاب ضد المنطق ، مناقضا للعقل ، ولطبيعة الفهم الانساني .

والرياضيون «ريمان» Riemann و «هلمهولتز» وبوانكاريه Poincaré يقطعون شوطا أبعد في طريق الارجاع (réduction) . يرون أنه لابد من مسلمات ، ولكن لا يمكن أن يقال ان هذه المسلمات تقوم على ضرورة عقلية « حقيقية » انما هي قائمة على الفهم ، غير أن الفهم لا يستطيع أن يبرهن على ضرورتها . فالمسلمات الرياضية نتيجة اختيار وقع بين مسلمات كثيرة على السواء ، واذا لم يكن هذا الاختيار تعسفيا فهو على الأقل ليس محمدا الا بأسباب الملاءمة ، أعنى : ١ - ملاءمة داخلية ، من جهة الذهن الذي يختار من المسلمات أكثرها صلاحية له ، ٢ - وملاءمة خارجية ، من حيث أن هذه المسلمات أكثرها صلاحية لتفسير ظاهرات الطبيعة كما هي معروضة .

هذا العرض التاريخي يوحى إلينا بالملاحظات الآتية : ان وجهة نظر الفلسفة يبدو أنه لحقها التعديل على يدى كانط بصورة باقية . أما المذهب التجريبي والمذهب المنطقي فلا يكاد يوجد لهما الآن من يمثلهما ، والرأى السائد أن تجعل الرياضيات عموما قائمة على عناصر تأليفية أولانية ، وان كان يسعى في الحقيقة الى الجدة منها أكثر ما يمكن .

ويبذل الجهد لكى تنحل الحدوس الى تصورات ، لكن الشرط لتقدم الفلسفة الرياضية هو الابتداء بوضع حدوس لا بوضع تصورات . ويجب الذهاب من الحدس الى التصور لا من التصور الى الحدس . فيجب اتخاذ المذهب الكانطى على الأقل نقطة بداية .

لنصف الى ما تقدم أن أحدا لم يستطع أن يخرج من دائرة الفلسفة الترنسندنتالية . وما من شيء يجعلنا نتكهن بأن أحدا لا بد أن يصل الى ارجاع المسلمات الى قضايا ضرورية بضرورة منطقية . بل أكبر الظن أن

يستبقى منبع ما لمبادئ محددة الى جانب الفهم المنطقي الصرف وفوق التجربة .

وأخيرا اذا تساءلنا عما عسى أن تصير اليه مسألة الصلة بين الرياضيات وبين الأشياء الحسية ، فمما يستحق الملاحظة أننا بقدر ما نبعد عن الكانطية الخالصة ، وعن النظرية الخالصة عن الحدس الأولاني ، يزيد الغموض فى معنى الموضوعية التى تكون للرياضيات . ففى النظريات التى تقل الى الحد الأدنى ما يأتى به العقل ، نجد القيمة الموضوعية للرياضيات موضعا لكثير أو لقليل من الشك . ويخلص مسيو « ميلهو » فى الكتاب الذى ذكرناه الى أن المبادئ الرياضية ليست آخر الأمر سوى مواضع (conventions) والى أن موضوعيتها تجيء على أطراف عكسي مع صرامتها ودقتها .

٢

زعم كانط فى مذهبه عن المثالية الترنسندنتالية للمكان أنه ، مع انكاره أن يكون للمكان واقعية شئ فى ذاته ، قد نسب اليه مع ذلك واقعية حقيقية وأنه كان على حذر من المثالية المطلقة .

ما السوابق التاريخية لهذا المذهب ؟

ان ليبنتز الذى لا يخطر للناس لأول وهلة الا أن يجعلوه معارضا لكانط ، ليس مثاليا محضا بالقدر الذى ينسب اليه على العموم . ان نظريته الدقيقة لا ترجع المكان والزمان الى تصورات فحسب . فالمكان والزمان هما نطاق الوجودات الممكنة والامكانات المتقلبة . وها هنا عناصر ليست من شأن المنطق المحض . والمكان والزمان فى آخر الأمر قائمان على الامكان المصاحب الذى مرجعه الى الله . ولنلاحظ مع ذلك أنه لا يوجد فى ذلك شئ يجعلنا نتكهن بالحدس الأولاني عند كانط ، المكان والزمان فى ذاتهما ليس لهما وجود عياني ، وكل وجودهما العياني هو كونهما قائمين فى المبادئ الأولى للأشياء .

وعلى عكس ذلك جعل نيوتن من المكان والزمان حقيقتين واقعتين ، ولكنه جاوز الفرض لأنه أرجع المكان والزمان الى صفات الهية . أما كانط فلا يستطيع أن ينسب الى المكان والزمان ذلك القدر القليل أو الكثير من الوجود العياني .

ومذهبه توفيق بين هاتين الدعويين : ١ - يستحيل أن يوجد المكان والزمان في ذاتهما . ولو جعل المكان مطلقا لكان لا وجودا تحقق وجوده ومسيخا لا يتصور . ٢ - ومن جهة أخرى يستحيل القول بأنهما عاريان عن الوجود اطلاقا ، ويجب أن يكون لهما وجود واقعي : والرياضيات تشهد بذلك .

يقوم التوفيق بين هاتين الدعويين على مذهب في المكان والزمان يراهما مجرد صورتين أولائيتين لحساسيتنا .

هذا المذهب الذي لا يخلو من غرابة قد أثار اعتراضات عنيفة .

وقد جاءت الاعتراضات من جهتين مختلفتين : من فريق التجريبيين وفريق القطعيين الجماعين *éclectiques* ، فأصحاب الفريق الأول يجاهدون لإثبات أن المكان والزمان ليس لهما وجود سوى العمليات البسيكولوجية التي تنتهي الى التصور الذي يكون لنا عنهما . فالمكان في حقيقة الأمر ليس الا امكان هذا القلب للوضع : وتلك هي نظرية « بين » و « سبنسر » . ولكن هؤلاء الفلاسفة لا يدعون القضاء على المكان والزمان انما يريدون أن يبينوا كيف تنشأ فكرتا المكان والزمان في الوعي التجريبي ، وعي الفرد . ويقول « سبنسر » ان العلاقات الداخلية تنتظم على العلاقات الخارجية ، فهو اذن يفترض وجود المكان بصورة واضحة . وحين عمد « بين » الى رد المكان الى الزمان ، والزمان الى سلسلة لا يمكن أن ترجع الى الوراء ، فتبقى دائما هذه السلسلة ، مفترضة حالات متميزة بعضها عن بعض ، ومرتبطة بعضها ببعض برابطة تعاقب ، أليس هذا يفترض الزمان ؟ ان هذا ما قاله كانط . التعاقب لا يمكن أن يقيم الزمان ، ما دام يفترض وجوده . اذن فالمذهب التجريبي لا يهتم بالاجمال بمشكلة الوجود العياني للمكان والزمان معتبرين في ذاتهما .

لكننا نجد نقدا أدق عند بعض الذهنيين . وسأختاره عند ترلندبرج في كتابه « مباحثات منطقية » *Logische Untersuchungen* .

يقول ان كانط بذل جهده للتمييز بين « الظاهرة » و « الظاهر » بين *Erscheinung* و *Schein* . فعنده أن الظاهرات الحسية من حيث هي مدركة في صورة المكان والزمان هي « *Erscheinungen* » لا مجرد « *Shein* » وكيف برر كانط هذا ؟ لجأ أولا الى « الأشياء في ذاتها » . وزعم أن الانطباعات التي نتلقاها في وعينا لها موضوعية ما ،

لأنها صادرة عن هذه الأشياء فى ذاتها . ولكن « ترندلنبرج » يقول كيف يستطيع كانط أن يذكر فعل الأشياء فى ذاتها ؟ يجب عليه أن ينسب اليها عليّة ما . لكن فى المذهب الكانطى مبدأ العلية ليس له الا قيمة ذاتية ، ولا ينطبق الا على الظاهرات : واذن فمن التناقض أن ننسب انطباعاتنا الى الأشياء فى ذاتها من حيث هى .

فيبقى ، لجعل الظاهرات موضوعية ، أن نلجأ الى المكان . وقد لجأ اليه كانط للحصول على صفة الموضوعية هذه . ويقول ترندلنبرج : لكن مذهب « الاستطيقا الترنسندنتالية » ينتزع من المكان هذه القدرة . فالمكان الكانطى لا وجه للمشاركة بينه وبين الأشياء فى ذاتها ، انه كله محصور فى وعينا ، الذى هو مجرد صورة لحساستنا . ولا وجه للمشاركة بينه وبين الأشياء : فكيف يستطيع أن يمنح الموضوعية وهو نفسه لا يملكها ؟

هذه الاعتراضات التى وجهها ترندلنبرج ليست مقنعة . أولا لأنه فيما يتصل بالانطباعات ، لم يقل كانط انه لابد من التماس الموضوعية فى علاقة هذه الانطباعات بالأشياء فى ذاتها . ولا يتخرج كانط من أن يكون مثاليا فيما يتصل بالمعرفة الحسية . وهو نفسه يسمى مذهبه مثالية لا واقعية ترنسندنتالية . صحيح أنه مادام يسلم بوجود الأشياء فى ذاتها فلا بد أن يسلم أيضا بوجود علاقة بينها وبين الظاهرات . ولكن يمكن أن نتصور علاقات أخرى غير علاقة العلية الفيزيقية ، أو الرابطة الضرورية بين ظاهرتين حسيتين ؛ والعية فى معناها العام لها عند كانط مسوغها فى الفهم لا فى الحساسية ، وهذا مما يكفل لها علاقة ما بالمطلق . ومهما يكن الأمر فليس من هذه الناحية ما يلزم من التماس موضوعية المكان . انما أراد كانط أن يقيم واقعية تجريبية محضة .

لكن ترندلنبرج يقول ان المكان عند كانط لا يستطيع أن يمنح الموضوعية التى لا يملكها . ان ترندلنبرج قد أقصى هنا تجديد كانط وسكت عنه : يرى كانط أن أحدا قبله لم يستطع أن يقيم الموضوعية الا على علاقة ما بالأشياء . أما هو فيرى أن الموضوعية يمكن أيضا أن تكون علاقة بالذهن . لا شك أنه اذا لم يكن الذهن الا مجموعة أحاسيس أو اذا لم يكن الا فهما منطقيا لما زود الموضوعية بنقطة ارتكاز كافية . ولكن اذا كانت له طبيعة القوانين الكلية فهو يقوم بنفسه وحده أساسا للموضوعية . فلكى تكون الأحاسيس موضوعية يلزم بلا شك أن تكون متعلقة بشيء ثابت . وهذا الاحساس يمكن أن يكون خارجا عنا .

ولكن لم لا يكون فينا ؟ يعتقد كانط أنه اكتشف أن العقل له حقا طبيعة خاصة . وأنه ليس مجرد وعاء لأفكار فطرية أو مكتسبة . انه موجود ذو كيان . وله ملكات أصيلة وفعالة حقا . والمكان والزمان جزء من هذه الطبيعة . وبهذه الصفة يضيفان مرتبة أولى من الموضوعية .

ويمضى ترندلنبرج فيقول : بين كانط بياننا واضحا أن معنى المكان والزمان لا بد أن يكون لهما أساس فينا . ولكن لم يلزم عن كون المكان والزمان بهذا المعنى موجودين فينا ، انهما لا يمكن أن يوجد خارجا عنا ؟ ولم لا يكونان حلقة الاتصال بين الأشياء الخارجية وبين وعينا ؟

هنا أيضا فيما يبدو جواب من وجهة نظر كانط . المكان والزمان اللذان يتصورهما كل منا يمكن أن يوجد فينا وخارجا عنا . ولا يعارض كانط في هذه النقطة بل يؤكد . وهو لكي يؤكد يلمس للمكان أساسا آخر غير الاحساس . فقد رأينا أنه بدأ بالواقعية ، والمرحلة الأولى من النقد هي أن نرى أن أفكارنا تقتضى وقائع . ولكنها ليست سوى المرحلة الأولى . ويبقى أن نعرف بأى حق نقرر على هذا النحو أن شيئا ما موجود خارج أذهاننا ويستخدم أساسا لأفكارنا . فالمذهب الذى يريد ترندلنبرج أن يستعيض به عن مذهب كانط ليس سوى المشكلة التى أثارها كانط وقد تحولت الى حل بدون اختبار . أما الأسباب التى دعت كانط الى استبعاد ما يجعل المكان والزمان شيئين فى ذاتهما ، فقد بسطها غير مرة . ذلك أن الرابطة التأليفية الأولانية التى ينطوى عليها معنى المكان ، يمكن تصورهما اذا انحصر المكان فى أذهاننا ، وتكون تناقضا صوريا اذا تصورنا المكان شيئا . فالجواب على ترندلنبرج انما هو عرض النقيضتين الأوليين .

الفصل التاسع

المقولات (عرض)

١

أثبت كانط أن الحدس الحسى لا يمكن أن يفسر فقط بالانطباعات التى نتلقاها من الخارج ، وانه يتضمن عناصر أولانية . فما هو بالضبط مصدر هذه العناصر ؟ أليس مصدرها ملكة أعلى ، هى الملكة التى تسمى بالفهم ؟ فى المدرسة الديكارتية الليبنتزية يجعلون من الحساسية وسيلة موصلة الى الفهم ، أو فهما ملتبسا ، فيتيسر لهم أن يفسروا على هذا النحو وجود شيء أولانى فيها . لكن الفهم كالتجربة لا يستطيع أن يفسر الحدس الحسى : فيجب التسليم بملكة خاصة لها طبيعتها وقوانينها الخاصة ولا يمكن ردها الى الملكة المنفعلة التى قال بها لوك - ذاهبا الى أنها مجرد امكان للانطباعات - ، ولا الى الفهم بمعناه الدقيق : ذلك جزء من الأجزاء الرئيسية فى النظرية الكانطية ، وهو نقطة البداية فى ميتافيزيقاه كلها ، وهو أيضا جزء من أشد أجزائها غرابة . الحساسية مصدر لمعان أولانية : تلك هى الصيغة المعبرة عن ذلك المذهب الغريب .

أتكون هذه العناصر الأولانية كافية فى تفسير المعرفة كلها ، أم أنه لابد من القول بغيرها ، وما طبيعتها ؟ ذهب كانط فى « مقال » سنة ١٧٧٠ الى أن الحساسية لا تكفى أساسا للمعرفة ، لكنه جعل فوقها الفهم متصورا على معنى قطعى « دجماطيقى » . وفى حين أنه أثبت من قبل أن الحساسية لا توصلنا الا الى معرفة الظاهرات ظل ينسب الى الفهم القوة على بلوغ الأشياء فى ذاتها . ذلك أنه لابد لنا فى الواقع أن نتقل من الظاهرة الى الوجود : وها هنا الصعوبة . والحق أن صورتى المكان والزمان اذا لم تكونا متعلقتين بالوجود فى ذاته فليستا من أجل ذلك عاريتين من كل موضوعية . انهما بعينهما لدى كل ذهن انسانى . وما دام أن حدسا لايمكن أن يعطى لنا الا بواسطتها ، فنحن نعرف أولانيا انهما

ستوجدان في كل حدس . انهما فضلا على ذلك أساس الماهيات الرياضية التي لها شمول وضرورة ، والتي هي بالتالي شيء موضوعي . ولكن هل هذه الموضوعية هي كل ما نقرره حين نقول عن شيء انه موجود ؟ يحلو لي ، لكي أفسر هنا فكر كانط ، أن أرجع الى نظرية ديكارت عن الماهية والوجود . حين بين ديكارت أن الماهيات أزلية أبدية خلع عليها شيئا من الواقعية . بيد أن ديكارت لم يكن يرى أن هذه الواقعية كافية في تحقيق الوجود : فهو يفرق بين الماهية والوجود حتى بالنسبة الى الله . ذلك أن صفة من الصفات يمكن أن تكون أبدية ، وإذا لم يكن وجودها الا في شيء آخر فلن تكون جوهرًا أبدا ولن يكون لها الوجود بمعناه الصحيح . ان شيئا يشبه هذا نجده في فلسفة كانط . موضوعية الماهيات الرياضية التي هي شرط للحدس الحسي قد أقرتها الاستطبيقا الترنسندنتالية . لكن حين نقول ان شيئا موجود نذهب الى أبعد من هذه الموضوعية . هل لنا الحق في ذلك ؟ هل ما نضيفه الى الماهية سائغ ؟ وعلى أي شيء نقيم أحكام الوجود ، أي العلاقة التي نفترضها بين أحكامنا وطبيعة الأشياء كما هي في ذاتها ؟ وبعبارة أخرى اننا لانقتصر على رؤية الظاهرات بل نتعقلها . نريد أن نعرف أي شيء يقوم الفكر . . . أهو تابع للحساسية لا غير ؟ أم أنه لابد كما في مقال سنة ١٧٧٠ ، من القول بعلاقة بين ذهننا وبين المطلق ؟ وإذا لم يكن هذا الحل ولا ذاك ممكنا ، ألا يكون هناك محل للقول بأن في عقلنا قوة خاصة لها قوانين خاصة متعلقة بالمعرفة ، وهي مقابلة لحساسيتنا ولصورها الأولانية ؟ وكما أننا واجدون قوانين خاصة للحساسية ، نبحث عما اذا كان هناك بين الحساسية والفهم العام أو المنطق ، فهم مزود بقوانين خاصة متعلقة بالوجود . فنحن نريد من طرف الى آخر من أطراف « النقد » أن نثبت أن فينا عقلا له قوانينه كما أن للأجسام قوانينها . واذن فالمسألة التي نضعها هي هذه : هل هنالك قوانين عقلية أصيلة مقابلة للقوانين الفيزيائية ، أعني قوانين ذهنية شبيهة بتلك القوانين الأساسية التي كشفها نيوتن للأجسام ؟ فنتساءل الآن هل العقل كائن هو أيضا ، وعلى أي معنى يكون موجودا ؟

٢

لكي يبحث كانط عن مبادئ الحدس قسم بحثه على هذا الوجه : عرض ميتافيزيقي ، وعرض ترنسندنتالي . فالعرض الأول القصص منه الكشف عن العناصر الأولانية التي يمكن أن توجد في الذهن ، واثبات أنها أولانية حقا . والعرض الترنسندنتالي قصده اثبات أن هذه المعاني

مشروعة وصحيحة وموضوعية . فالأول يعالج مسألة ما هو كائن والثاني مسألة ما حقه أن يكون .

كيف نثبت أن معنى ما هو أولانى ؟ أن ما هو أولانى يبدو سابقا على كل برهنة . لكن فى لغة كانط الأولانى معناه السابق على كل تجربة لا المبدأ الأول . ويثبت كانط أن معنى من المعانى أولانى حين يبين أن أصوله فى العقل ، دون أن يحدد على أى وجه يحدثه العقل ، لأن هذه مشكلة تتخطى نطاق النقد بل تجاوز نطاق الذهن عند كانط .

كيف نثبت أن معنى أولانى مشروع ؟ نثبت حين نبرهن على أنه متضمن بالضرورة فى بعض المعارف التى لا نزاع فيها والتى تثبت ضرورتها الطبيعية الأولانية المتعلقة بالمعرفة أو اثبات الوجود .

نتناول هنا جزءا من أجزاء فلسفة كانط كان يبدو من أشدها تكلفا واصطناعا ، حتى لقد قال بعضهم بأننا هنا أمام مدرسية (اسقولاوية) جديدة ، أمام تنظيم لتصورات تنظيميا تغيب معه الأشياء عن أبصارنا . واللغة نفسها التى يستعملها كانط صعبة تحير الألمان أنفسهم . لكن لا ينبغى عرض وجوه من النقد كهذه الا باحتياط . فى آخر تصدير كتاب « التمهيدات » يصيح كانط قائلا : أن عمل المشروعات مشغلة محبة الى النفوس ولكن ما أشدها تخيبا للرجاء ! أن التنفيذ وحده هو الذى يقيس قيمة المشروع . أن كانط يبدو هنا متجها بفكره الى « ليبنتز » الذى كان يقول بأن من شأنه أن يبين التوجيهات وأن على غيره أن يتابعوا ما ابتدأه . لو أن كانط قصر همه على رسم تخطيطى فلربما كان يبدو براقا جذابا . وانما اضحى عرضه عسيرا غامضا ، لأنه أراد أن يكون عرضا وافيا تاما .

٣

المشكلة هى أصل الحكم بالوجود — لابد أن ننظر فى معنى حكم من أحكام الوجود . حين نقول : « فى كل مرة تلقى الشمس نورها على حجر يسخن هذا الحجر » انما تدل على ظاهرات متصاحبة فى تجربتنا ونريد أن نقول ان هذا هو ما رأيناه دائما ؛ ولكن هذا لا يعنى أن هنالك فى الطبيعة رابطة بين الظاهرتين ، وعلى العكس من ذلك اذا قلنا : « الشمس تسخن الحجر » ، فهذه الصيغة من صيغ اللغة تشير الى أننا نريد أن نتكلم عن علاقة موجودة فى الطبيعة ، نريد أن نقول انه ، دون اعتماد على ملكة الادراك الحسى عندنا ، الواقعة الأولى تسبب الثانية . لكن هنا

تبدو صعوبة : بين الظاهرتين الأولى والثانية ، نزع اثبات علاقة كلية وضرورية ، أى علاقة موضوعية : لكننا لا ندرك أى علاقة معقولة بين الاثنين ؛ فنحن اذن نسلم بوجود علاقة ضرورية بين أشياء غير متجانسة ، بين طرفين لا سبيل الى استخراج أحدهما من الآخر .

لقد تبين هيوم هذه الصعوبة . أدرك أنه لتفسير العلية ، لا يكفي أن نقول — كما قال لوك — بأننا نربط فى أذهاننا فكرة بأخرى ؛ لأن الدهن هنا يعتقد أن الرابطة التى يتصورها تطابق رابطة موجودة فى الطبيعة ذاتها . فلا بد من بيان أن العلاقة مما تأمر به الأشياء نفسها . ولكن هذا بالضبط ما لا يمكن أن يحصل . فان علاقة ضرورية بين فكرتين أحدهما خارجة عن الأخرى أمر غير معقول . ويخلص هيوم الى القول بأن ها هنا علاقة من أذهاننا . اننا ننقل الى الأشياء ، ما ليس فى الحقيقة سوى عادة من عادات أذهاننا ، أى توقع الظاهرة التى كثيرا ما تبعت الظاهرة المعروضة علينا . انها ضرورة ذاتية نتوهم أنها موضوعية . وهذا أمر طبيعى . أليست العادة قوة لا تدفع ؟

لكن كانط يعترض على هذا بأن هذه الضرورة تظل ذاتية . انك اذا كشفت لى مرة عن مصدرها فلن أستطيع أن أعتقد بها بعد ذلك ، ولن تعدو أن تكون عندي حالا من أحوال ذهني . وأنا مصر على اثبات ضرورة موضوعية . مذهب هيوم لا يمكن أن يكفي كانط ، ومع ذلك فهو الذى قدم له هذه الخدمة الكبيرة بأن جعله يتبين الأمر الغريب فى الحكم المتعلق بالوجود . فهيوم بشكه أيقظ كانط من نعاسه القطعى ، وهدهاه الى الفكرة عن علم جديد أو نظرية الموضوعية من حيث هى رابطة كلية ضرورية بين أشياء غير متجانسة .

كثيرا ما يقال ان مذهب كانط كله معلق بالأخلاق . لا شك أن كانط يريد أن يجعل الأخلاق متعلقة . ولكن كيف ؟ ان مما يخالف روح الكانطية كل المخالفة أن يسلم للأخلاق بمبدأ متخيل لها قصدا . والافتراض الذهاب الى أن هنالك ثغرة بين «نقد العقل الخالص» وبين « نقد العقل العملى » ، بمعنى أن هذا يأتى بمبادئ يستبعدا ذلك ، افتراض تنقضه الوقائع . لا بد للأخلاق من مبدأ أثبت امكانه نقد العقل النظرى ، ذلك فكر كانط وذلك اعتراضه على هيوم الذى لم يعبأ بأن يترك مبدأ العلية مترديا فى التشكك . يرى كانط أنه اذا لم يكن العلم يجد فى قوانين العقل مبررا له ، فليست الأخلاق هى التى تبرره بل ان الأخلاق تسقط مع العلم . فمذهب هيوم لا يمكن التسليم به ، لأنه يحطم العلم كما يحطم الأخلاق .

لكن ما السبيل للتخلص من هذا المذهب ؟ يلجأ كانط الى المواربة : يبحث عما ساق هيوم الى هذه النتيجة ، ولماذا لم يرد أن يقر بأن مبدأ العلية يكفل لنا علاقة موجودة في الأشياء نفسها . يلاحظ كانط أن هيوم ظن أن اثبات العلية في حياة الفهم حالة منفردة فريدة في بابها . ظن أن الفهم لا ينطوي في الواقع الا على نوعين من المعاني ، معان آتية من التجربة ومعان منطقية محضة . والعلية مع مالها من طابع التأليف الأولاني بدت له شيئاً وحيداً وممسوخاً . لكن ظاهرة وحيدة يجب أن تكون ظاهرة قد شوهدت مشاهدة قاصرة . وهذا هو الحاصل: العلية ليست العلاقة الوحيدة التأليفية التي نلقاها في الذهن الانساني . نستطيع أن نقرب منها التجوهر : فبين الجوهر والصفة توجد أيضاً ثغرة ، ومع ذلك فهناك علاقة ضرورية . وكذلك أيضاً تصورات الوحدة والكثرة والجملة ، وكذلك جميع التصورات الميتافيزيقية : الانية والعالم والله . والرياضيات نفسها متضمنة أحكاماً تأليفية أولانية . ففي الذهن فصيلة من الأحكام تربط أطرافاً غير متجانسة ربطاً ضرورياً . لكن من هذه الأحكام التأليفية الأولانية ما لا يمكن أن يوضع يقينه موضع الشك : تلك هي الأحكام الرياضية . ولم ينازع هيوم في يقينها ، لكنه لم ير طابعها التأليفى الأولانى ويرى كانط أنه وفق في تفسير الأحكام التأليفية الأولانية التي تعرضها الرياضيات . فلم لا يوفق كذلك في تفسير الأحكام التي تعرضها معرفة الطبيعة ذاتها ؟

من هنا فكرة تحليل لتصورات الفهم الخالصة . لكن اذا كان المثل الذى تورده الاستطيقا الترنسندنتالية مما ينبغى أن يشجعنا ، فما ذلك الا على سبيل التمثيل : والمشكلة في الواقع ليست هي عينها ؛ لأننا في الاستطيقا الترنسندنتالية انما كنا بسبيل موضوعية نسبية وبسبيل أساس للحدوس الحسية . أما هنا فنحن بسبيل وجود أشياء وجوداً خارجاً عنا . ولابد من بلوغ الموضوعية الحقيقية . ودراسة هذه المشكلة تشغل كانط من سنة ١٧٧٠ الى ١٧٨٠ .

٤

النقطة الأولى هي اثبات أن الأحكام التي تشغلنا أحكام أولانية باعتبار أنها متعلقة بالفهم من حيث هو مبدأ لها .

ما التصورات الخالصة ، وهل من الممكن تنظيمها ؟ لقد وضع أرسطو من قبل جدولاً للمقولات ، ولكنها مستخلصة من التجربة ، ومختلطة

بعناصر غريبة عن التصورات ، كالمكان والزمان . ان جدولا مكونا وفقا للتجربة يكون مخالفا للقصد نفسه الذى وضعناه نصب أعيننا . والمطلوب أن نعرف اذا كان من الممكن وضع الجدول أولانيا . أغلب الظن أن كانط يجعل قدوته نيوتن . كيف صنع هذا الهندسى لاثبات أن حركات الاجسام السماوية ليست راجعة الى تدخل قوى سماوية خارجية بل الى قوى ميكانيكية كامنة ؟ . بدأ من قوة معروفة ، هى الانجذاب ، أى القوة التى تجعل الجسم اذا ترك لشأنه يسقط نحو مركز الارض ، ووجد السبيل الى أن يلحق بهذه القوة جميع القوانين الرئيسية للحركات الفلكية .

وسيجرى كانط على طريقة شبيهة بهذه . سيبذل جهده كى يجد فى حقيقة معطاة أولانيا ، مبدأ تنظيم لجميع التصورات الخالصة للفهم . ماذا سيكون مركز المذهب هذا ؟

لكى يتكون حكم من أحكام الوجود يتخذ الذهن نقطة له تمثل الأشياء فى المكان ، والتصور المحض للشتات الذى يأتى من الخارج . هذا الشتات يجمع فى صورة حسية بواسطة المكان والزمان . لكن هذه الصورة الحسية ليست بعد هى الشئ المتصور موجودا . ينبغى ألا تحدث الصور الحسية اعتباطا ، بل لا بد أن تكون مرتبطة بعضها ببعض ، بحيث انه اذا ظهرت صورة معينة ظهرت كذلك صورة معينة أخرى : ذلك ما تبينه هيوم . لكن هذه العلاقة ليست بعد هى الفكر ؛ لأنها قد تأتى من مجرد العادة . فلا بد أن تتصور العلاقة على أن أساسها خارج عنا . وهذا ما يحصل اذا أدخلت فى العلاقات وحدة مطلقة . واذن فالتفكير هو توحيد الأشياء على وجه مطلق .

ولكن اذا كان الأمر كذلك فبيدنا الخيط الهادى الذى نبحث عنه لكى نكتشف وننظم التصورات الخالصة؛ لأننا نعلم أن لدينا ملكة عملها انما هو التوحيد أولانيا ، وهى ملكة الحكم المنطقى . ما القضية الا درج صنف من الموجودات (أى الطائفة التى يكون الموضوع جزءا منها) تحت وحدة المحمول . ولنلاحظ أن المنطق لم يكن عليه أن يخطو خطوة لا الى الأمام ، ولا الى الخلف منذ عهد أرسطو ؛ وذلك لأنه كان يهتم بصورة الحكم المحضة .

هذا المنطق فى نظر كانط مرشأ . طبيعى مأمون .

ولذلك سيكون جدول الأحكام المنطقية عند كانط شبيها بما كان الانجذاب عند نيوتن ، ولن تكون المقولات سوى ضروب الربط فى المنطق العام نقلت الى وجودات . واذن فحيث لا يعطى المنطق لكلمتى «الموضوع

و « المحمول » إلا معنى صوريا ، دون اهتمام بمعرفة أى الحدين هو الموضوع حقا ، يحدد المنطق الترنسندنتالى شروط موضوع حقيقى .

٥

وجداول الأحكام المنطقية هو الآتى :

- كم : كلية ، جزئية ، شخصية .
- كيف : ايجابية ، سلبية ، لا متناهية .
- اضافة (١) : عملية متصلة ، شرطية ، شرطية منفصلة .
- جهة (٢) : اشكالية (٣) ، حصولية (٤) ، ضرورية (٥) .

وليس هذا الجدول الكلاسيكى بتمامه . فقبول الحكم الشخصى والحكم اللامتناهى حكمين متميزين مخالفة للجدول القديم . يرى كانط من وجهة النظر التى التزمها وجوب تمييز هذه الأحكام . فى المنطق الصورى يعتبر الموضوع الشخصى كليا ، لأن الموضوع فيه يؤخذ فى كل ما يصدق عليه . لكن من جهة الوجود هنالك فرق بين اعتبار فرد وبين اعتبار جملة أفراد .

والأمر كذلك بالنسبة للحكم اللامتناهى . فنموذج هذا الحكم أن نقول هذا الكائن لا - مائت ، أهى لا - ب . لكن من جهة الوجود ، ليس هذا الحكم ايجابيا ، لأنه يضيق الدائرة التى ينبغى أن يوجد فيها الكائن الذى ننظر فيه .

وها هو ذا الآن جدول المقولات :

- كم : وحدة ، كثرة ، جملة (totalité)
- كيف : حقيقة (réalité) ، سلب ، تحديد
- اضافة : جوهر ، علة ، مشتركة (فعل متبادل) .
- جهة : امكان ، وجود ، ضرورة .

(١) اضافة : نسبة = Relation

(٢) جهة = Modalité

(٣) Problématique

(٤) Assertorique

(٥) Apodictque

وكانط يبنى على هذا الجدول ملاحظتين مهمتين : ينبغي أن تضم المجموعتان الثلاثيتان الأوليان معا ، باعتبار أنهما متعلقتان بموضوعات الحدس : الأولى ، مجموعة الكم ، متعلقة بامتداد الظاهرات ومقياسها وعظمها ، والثانية ، مجموعة الكيف ، متعلقة بدرجة شدتها وقوتها . هاتان السلسلتان عبارة عن المقولات الرياضية . أما السلسلتان الأخريان فمتعلقتان بنفس وجود موضوعات الحدس : فهما المقولات الديناميكية .

والملاحظة الثانية : انه يجب أن نلتفت الى أن تقسيم كل صنف من المقولات تقسيم ثلاثي (١) لا ثنائي (٢) كشأن كل تقسيم جار وفقا لوجهة مبدأ التناقض . لكننا نريد أن نحدد مقولات الوجود ، وفي باب الوجود الأضداد لا يبطل بعضها كما في المنطق المحض . من قوانين المنطق أن النقيضين لا يجتمعان ، لكن في الواقع والوجود العياني لا شيء يمكن أن يبطل : فقوتان متضادتان اذا تصادمتا لم تبطلا البتة ، وانما تحدث ظاهرة تكون منها كل كمية القوة موجودة تحت صورة أخرى دون أى نقصان . ان أ و لا - أ في الواقع تكونان شيئا ثالثا لا يمكن تحديده على سبيل التحليل ، كما يمكن تحديد ابطال أحد الطرفين المتناقضين .

فالطرف الأول من كل صنف يعبر عن شرط ، والثاني يعبر عن الشروط ، والثالث عن التصور الذي ينتج من اتحاد الشرط والشروط . وهذا الطرف الثالث ناتج عن مسلك (٣) جديد ، ومن مسعى (٤) من مساعي الذهن .

ان المبدأ الذي اكتشفه كانط قد أعانه على أن ينظم المقولات . ولما كان هذا المبدأ هو الفهم نفسه فيلزم أن الطبيعة الأولانية للتصورات قد برهن عليها برهنة صحيحة .

وفي الدرس المقبل سنحدد المهمة التاريخية لذلك المذهب .

Dichotomique (٢)

Initiative (٤)

Trichotomique (١)

Démarche (٣)

الفصل العاشر

بحث تاريخي لمذهب المقولات

الى جانب المنطق المجرد المقصور على الممكن ، ابتدع كانط منطقاً للوجود سماه المنطق « الترنسندنتالي » * ومقصده من ذلك أنه بفضل هذا المنطق نثبت كيف نستطيع أولانياً أن نصرح بأقاويل معينة تنطبق على الموجود ولا تقتصر على الممكن * كان ليبنتز يقول : « لا شيء يوجد في الذهن ما لم يكن موجوداً من قبل في الحس » ، ما خلا الذهن نفسه * هذا « الذهن » عند كانط يتفرع الى ثلاث ملكات متميزة كل التميز * فمن « الذهن » بمعناه الدقيق ميز كانط ملكة الحدس الأولاني الذي محله خارج الذهن وان يكن مفطوراً * ويحتوي الذهن بالمعنى الدقيق كذلك على : (١) الفهم المنطقي الذي لا ينظر الا في العلاقات المنطقية ، علاقة الهوية أو التناقض ، (٢) وفهم آخر ، ان شئنا ، استعمال للفهم ينصب على ما هو كائن وليس فحسب على ما يمكن أن يكون * وما المذهب الا التحليل والتنظيم لعناصر الفهم « الترنسندنتالي » المتميز من الفهم المنطقي المحض * .

١

أولا ما سوابق المذهب ؟

يقول كانط ان أرسطو في تحرير « جدول مقولاته » سلك مسلكاً تجريبياً محضاً ، مقتصر على تحليل اللغة ، التي ان تكن ترجمة عن الفكر الا أنها تعبير بعيد جداً عن علاقته بالأشياء * يضاف الى ذلك أننا اذا نظرنا في ما انتهى اليه أرسطو من نتائج ألفينا أن مقولاته العشر ليست متجانسة * وهذا ، فيما يقول كانط ، أشبه بأن يكون مجموع أشتات من أن يكون مذهباً . فمثلاً مقولتا المتى والوضع : هذان التصوران من شأن التمثل الحسي لا الفكر * وأخيراً هذه النظرية ذات طابع غير محدد تحديداً صحيحاً . أهى منطقية أم بسيكولوجية أم ميتافيزيقية ؟ ان لها هذه

الصفات اثلاث معا . يقول أرسطو : مقولات الوجود ؛ واذن فهي نظرية ميتافيزيقية ، ولكنه يقول من جهة أخرى : ضروب الأقاويل ، فهنا تبدو النظرية المنطقية .

وبعد أرسطو حاول كثير من الفلاسفة أن يقيموا جدول مقولات، ولكنهم اتخذوا على الخصوص وجهة نظر ميتافيزيقية أو أنطولوجية .

فالرواقيون وضعوا أولا « الوجود » (تو أون) واعتبروه أعلى الأجناس . وتحت هذا الجنس وضعوا أربع مقولات : الجوهر ، والكيف (الذاتى) ، والحال أو الكيف العرضي ولكنه من لواحق الوجود أيضا ، وأخيرا الرابطة .

وميز اسبينوزا بين الجوهر (الصفة والحال) ، متخذا دائما وجهة نظر الوجود .

وعند لوك توجد تفرقة تذكرنا بنظرية المقولات : هى التفرقة بين الحال والجوهر والعلاقة . وكلها عند لوك عبارة عن محصلات مختلفة للتأليف من الأفكار المركبة . وهذه النظرية بسلوكولوجية محضة .

واذن فمختلف جداول المقولات المحررة قبل كانط ماتكاد تستطيع الا أن تعطيه فكرة المشكلة دون أن تمهد لوجهة نظره .

وقد نجد فى الفطرية innéisme تمهيدا مباشرا لمذهبه . لكن هنا أيضا نجد اختلافا بين وجهتى النظر . فعند أفلاطون ما يكون منظورا فينا انما هو مشاركة فى المثل مقصورة على أنها موجودات . وقد كان الانسان قبل هذه الحياة ، بل الانسان فى صميم طبيعته على اتصال بالماهيات ، وهذا من علامات هذا الاتصال الذى يجده فى نفسه بالتفكير . وهو يستطيع بالتذكير أن يرتفع حتى يصل الى تأمل الموجودات نفسها . هذا أشبه بتجربة من التجارب التى تعلو على الحس قامت بها النفس وتستطيع أن تقوم بها من جديد ، أو ان شئت فقل تجربة يلقنها انسان الخلود الى انسان الزمان .

والمفطور عند أرسطو انما هو العقل (نوس) وهذا العقل « أصل المعرفة » انه محل المبادئ الأولى . فالنظرية هنا أيضا أنطولوجية ، اننا نشارك فى الوجود ولا ننشئه بفعلا ، وليست هذه نظرية كانط .

والفطرية عند ديكارت أكثر شبيها بفطرية كانط ، ما دام ديكارت يقول : « ان بعض الأفكار مفطورة فينا كما يكون السخاء مفطورا في بعض الأسرات » . المفطور هو شيء يتوسط بين الوجود وبين ملكة الذهن الخالصة . و « الردود على أرنو » تبرز الفرق بين ديكارت وكانط . فالأفكار المفطورة عند ديكارت ليست جواهر ولا قوانين من قوانين الذهن : إنما هي ماهيات ، ولها بذاتها وجود حقيقي . ويسميتها ديكارت طبائع حقيقية وثابتة . ويقول انها من خلق الله ، انها تتخطانا ؛ لأنها أزلية . ونحن نكتشفها ونعرفها ولكننا لا نخلقها . ومن خواصها أن تحتل أو تتطلب الوجود حسب مراتبها من الكمال . وهذه الخاصية إنما نتبينها ولا نصنعها . اننا فيما يبدو نكون عند لبنتز أقرب الى كانط ؛ لأن ما هو مفطور إنما هو الذهن أى الفعل الذهني ، والذهن نفسه لاموضوعاته . لكن ما هذا الذهن ؟ انه ينحل أخيرا الى مالا يتناهى من المعانى كل واحد منها تمثيل بالقوة للكون كله . من أجل هذا فما علينا الا أن ننمى بذور العلم التى فينا لكى نحصل على الحقيقة كلها . واذن فهذا الذهن لا يعرف الا بالأشياء التى هى موضوعه . والذهن ليس الا تمثيلا مطويا لجميع الجواهر الفردة (مونا د) ولما بينها من علاقات . وكل جوهر فرد (مونا د) يحمل فى ذاته الكون بأسره فى صورة تعبير رياضى : كذلك المنحنى يمكن أن يعبر عنه بمعادلة رياضية .

نمط ثالث من المذاهب يمهّد لنظرية كانط . تبين الفلاسفة منذ زمان مبكر أن المنطق الخالص لا يكفى لتفسير الوجود . الوجود لا يفسر كما أراد الايليون والميجاريون بواسطة مبدأ التناقض وحده ، وقديما أنشأ أفلاطون منهجا جديدا مغايرا للمنطق : هو الجدل . وهذا المنهج لم يقتصر على رد المعطيات الى عناصر غير متناقضة ، بل أراد أن يبين كيف تمتزج المعانى وتزواج تراوجا عقليا ، وذلك بتخطى حدود المنطق الخالص ، لأنه لتفسير هذه التأليفات لابد من الالتجاء الى تعليقات رياضية أو جمالية .

ولم يقنع أرسطو بهذا الجدل ووجه اللوم الى أفلاطون ، لأنه لم يستطع أن يتخطى المنطق تخطيا صحيحا ، وإنما أقامه مذهبا ميتافيزيقيا . وعنده أن أفلاطون لم يستطع أن يدعم مبادئ العلم ، بل بقى محبوسا فى نطاق الممكن . أما فيما يختص بأرسطو فقد أراد منهجا يستطيع أن يقيم المبادئ . وقد أمل « بأصوله الأولى » أن يؤسس حقا علم الوجود .

والمحدثون مشغولون بمجاوزة حدود المنطق ، وقد رأوا أن المدرسية قد انحبست فيه ، وهنا نجد نقطة البداية لمذاهبهم . فديكارت قد أعلن

أن المناهج التي اتبعت من قبله غير كافية • و « المنهج » في صميمه متميز عن منطق أصحاب الجدل ، لا بمعنى أن المنهج يناقض المنطق ، بل بمعنى أنه يأتي بعناصر يجهلها المنطق : هي الحدس والاستنباط • ومقصد الحدس أن يربط بين حدين ، كالماهية والوجود ، يعجز المنطق عن أن يجد ما يربط بينهما • فإذا كانت المسافة بين هذين الحدين أطول مما يلزم ، فقد تألف الحدس وأصبح هو الاستنباط وهو مختلف كما نرى عن الاستنباط القياسي •

وليبنتر في نظريته عن المعرفة وضع مبدئين للاستدلال : مبدأ التناقض ومبدأ السبب الكافي ، والمبدأ الأخير هو الذي كان نقطة البداية في ميتافيزيقا كانط • وهنا أصل المذهب كما بين مسيو « نولن » Nolen ولكن هذا المبدأ من حيث أنه يصدق على جميع الموجودات ، حتى على الله ، فهو ذو قيمة متعالية ، لن تكون لمقولات كانط . ويضاف الى ذلك أن الغائية التي هي روح هذا المبدأ عند ليبنتر ، ستكون عند كانط منتزعة عن الفهم وموضوعة بين العقل النظري والعقل العملي •

٢

وكيف تكونت النظرية في ذهن كانط ؟ بدأ فيلسوفنا من الواقعية كما نرى على الخصوص في كتابه «ايضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية» (١٧٥٥) والوجود عنده سابق على الممكن في حين أنه عند ليبنتر لم يكن الوجود سوى تكملة للإمكان ، وتنمية لبذرة موجودة من قبل • أما كانط فيرى أن الممكن ليس الا مستخرجا من الوجود •

ولكن أما وقد أقيمت الواقعية على هذا النحو بواسطة تحليل فكرة الممكن، فهل نستطيع أن نقف عند هذا الحد ؟ يجيب الرأي الشائع بنعم . أما الفيلسوف فيتساءل عما نقصده حين نضع شيئا على أنه موجود حقا مستقلا عن أفكارنا • والجواب الذي يورده كانط في سنة ١٧٥٥ هو الجواب الآتي : الوجود مؤلف من جواهر ومن علاقات بين هذه الجواهر والعلاقات ، التي ليست الا ممكنات ، متأخرة عن الجواهر وتعرض لها من الخارج ، وعلاقات تتابع الظاهرات أساسها تأثير الأشياء بعضها على بعض

تأثيرا خارجيا ، هو قوام حقيقة العالم بما هو كل ، وتصاحب الجوهر في الوجود أساسه صلة خارجية تتضمن وجود الله • والأصل التاريخي لهذه النظرية هو مذهب نيوتن في قالب ميتافيزيقي •

فالجذب النيوتوني يطابقه الفعل الخارجى والصلة التى للجواهر ، ومبدأ هذا الاتصال هو خارج الأشياء كما نجد فى « ميكانيكية » نيوتن أن علة الحركة لذرة ما إنما هى فى خارجها •

هل سيلتزم كانط هذه النظرية ؟ فى سنة ١٧٧٠ وجد أنه يستطيع أن يجعل صورة امتداد الظاهرات ومدتها مستندة على صور ملازمة للحساسية الانسانية • وما لبث أن تساءل عما اذا كان فى مقدوره أن يقيم بالنسبة للفهم مذهباً من هذا القبيل • لقد كان هيوم قد أثبت أن ما نعهه علاقات بين الأشياء يمكن ألا يكون سوى علاقات بين أفكارنا • ويتساءل كانط : هل من الممكن اذا بدأنا من ملاحظة هيوم هذه أن نصنع بالقياس الى مبادئ قوانين الطبيعة شيئاً يشبه ما صنعه بالقياس الى أسس الرياضة ؟ عندئذ يصبح الذهن الانسانى ، بمجرد تنظيم الاحاسيس ، صانع الطبيعة •

٣

ماذا كان حظ النظرية الكانطية ؟ •

بين كانط أن هناك منطقتين : أحدهما منطق مبدأ التناقض ومنطق آخر يسميه بال (ترنسندنتالى) • وهذه التفرقة قد أدت دوراً كبيراً فى النمو الذى بلغته الفلسفة فيما بعد • فقد تكون تياران : أحدهما ينمى مبادئ المنطق الترנסندنتالى ، والثانى يناهضه ويتشبه بمبادئ المنطق القديم •

ونشأت فلسفة جديدة من المنطق الترנסندنتالى وأخذ « فشته » على كانط أنه قد وقف فى منتصف الطريق • ورأى أن مقولات كانط لم تستنتج استنتاجاً حقيقياً • وإنما نسجت على منوال جدول الاحكام الذى تلقاه كانط كما هو أو يكاد مما أثر عن الماضى ومما جرت به التقاليد • فيجب استنتاج جدول المقولات من الأنا ، من الوجدان ، ومن وحدة الذهن • وجعل « فشته » نقطة البداية فى المنطق العادى، وأخذ أولاً البديهية $axiome \text{ } A = A$ فلاحظ أن هذه البديهية لا يمكن أن توضع الا فى

وعى • واذن فنقول أن أ = أ تفترض « أنا » تتعللها • ولكن حينئذ يحق لي أن أستعيض عن أ ، وهى أى كم ، بالآنا التى غيرها لا تكون العلاقة موضوعة • وعلى هذا النحو أحصل على أنا = أنا ، Ich = Ich ولكن أ لم تكن الا كما ممكنا ، أنا هى كم موضوع بالضرورة : واذن فيحق لي أن أقول : أنا موجود ، Ich bin

من هذا أستطيع أن أستخلص : (١) مبدأ الهوية المنطقى (٢) المبدأ الميتافيزيقي أو مقولة الواقع (réalité) •

ولكن كما أنى قد وضعت أ = أ ، أستطيع كذلك أن أضع : « لا أ » ليست مساوية لـ (أ) ، وعلى هذا النحو يمكن استبدال هذه القضية بتلك الأخرى : « لا أنا » ليست مساوية «لأنا» ، « لا أنا » ليست أنا . وبعبارة أخرى : الأنا قد عورضت بلا شرط بلا أنا • ومن هذا أستخلص مثلا بالتحليل : (١) قانون التناقض المنطقى (٢) مقولة السلب الميتافيزيقية وأنا الآن أمام حدين متناقضين : أنا مطلقة ولا أنا مطلقة • ولا يكون هذا التناقض ممكنا الا بالآنا التى تضعه • ولكن الأنا واحدة ، واذن فهى لا تطبق هذا التناقض . ومن ثم أكون مضطرا الى محاولة حل له • ولكنى لا أستطيع أن أجد التوفيق بطريق التحليل ، فلا بد من أن يسلك الذهن سبيلا جديدا ، ولا بد من تأليف • وكيف يتم التأليف ؟ لا يريد فشته كما لم يرد كانط أن يعدل عن مبدأ التناقض • واذن فرقع التناقض هو الأمر الذى جعله نصب عينيه . وقد حققه مستعينا بمعنى قابلية القسمة ، اذا كان كل واحد من الحدين المتقابلين يحد من الآخر ، فهناك محل للحدين • والتأليف هو القضية التالية : الأنا تعارض الا أنا المنقسمة بأنا منقسمة • ومن هذا يستخلص أمران : (١) المبدأ المنطقى ، مبدأ السبب ؛ (٢) مقولة التحديد • وعلى هذا النحو نجد أن الدعوى ونقيض الدعوى ينتجان تأليفا هو التأليف الأساسى •

من هذا التأليف يستخرج الذهن قضيتين : (١) ان الأنا تضع نفسها باعتبارها محددة بواسطة لا أنا ، (٢) أن الأنا تضع لا أنا محددة بواسطة الأنا • القضية الأولى هى نقطة البداية للفلسفة النظرية التى تدرس الأنا من حيث هى متأثرة بموضوعات تبدو أول الأمر أشياء فى ذاتها ، والقضية الثانية هى نقطة البداية للفلسفة العملية التى فيها ترى الأنا نفسها محددة لفعل الأشياء الخارجية ومسخرة اياها فى تحقيق ذاتها . الا أن التحليل يكشف فى هاتين القضيتين تناقضات شبيهة بالتناقض الذى رأيناه يخرج من الأنا ، وهذه التناقضات يرفعها الذهن متى شاء عن طريق خلق تأليفات ملائمة • على هذا النحو يبنى فشته المقولات • ومنهجه هو أن

يضع نقيضة antinomie ثم يرفعها بطريق التخفيض الكمي للطرفين بحيث يرضى مبدأ التناقض .

وشلنج في كتابه « فلسفة الهوية » يقول بمراحل ثلاث للوجود : استواء الطرفين l'indifférence والتقسيم والهوية أو المصالحة .

هنا لم يعد الحدان مماثلين لكميات : يوجد تداخل بين الأضداد ، وتوحيد بواسطة العقل لما لم يكن في مقدور الفهم المنطقي أن يجمع بينه . وكيف يتم هذا التوفيق ؟ لم يبين شلنج خطواته بيانا منهجيا ، ولكنه جعل الذهن اللامتناهي يتدخل في كل مرة بفعله الحر لينقذ الموقف بأعجوبة .

أما هيغل فينظم المذهب ، منتججا أن يتابع تقدم الفكرة ، من الوجود الخالص الى الذهن . وهذا التقدم يتم على ثلاث مراحل : الأولى وضع التصور ، والثانية انماء الطرفين المتناقضين ابتداء من هذا التصور ، والثالثة احوالة التناقض الى وحدة أعلى منه . وهذه الوحدة بدورها تضع نفسها وتنقسم قسمين ثم تنبني من جديد في صورة عالية ، وهكذا الى غير نهاية .

ومعلوم أن هذا المذهب يعرض مبدأ التناقض للخطر . ولقد حد هيغل من أهمية هذا المبدأ . صحيح أني حين أقول أ هي أ انما أستبعد أن تكون لا - أ . ولكن لا يحق لي أن أقول انه في واقع الأشياء أ هي أ مع استبعاد لا - أ . فكل ما هو موجود ينطوي على ضده . وانما الأضداد بتمامها تدخل ، بعد تخليصها ، في التأليف الذي تكون مهمته التوفيق ، فلا يحسد بعضها بعضا ولا تتناقض كما كان شأنها عند فشته ، وانما يستهلك أحدها الآخر . فمنطق التناقض في تطبيقه على الأشياء لم يعد متعلقا الا بمرحلة متوسطة بين نقطة البداية ونقطة الوصول بكل عملية ، أعني المرحلة التي يكون فيها أحد الضدين خارجا عن الآخر ، ويكونان فيها متنافرين اذ يكونان جاهلين بما بينهما من تآزر . والحقيقة أن هذه ماهي الا مرحلة من مراحل الوجود . واذن فمبدأ المنطق الترنسندنتالي قد نما نموا متطرفا ، غير آبه بمبدأ المنطق العام ومخضعا اياه .

وازاء هذا النمو الفكري يعرض لنا التاريخ نموا معاكسا نجد فيه المنطق العام يتولى الهجوم ويريد أن يستأثر وحده بالسلطان . نجد التعبير الدقيق عن هذا عند هربارت . هذا الفيلسوف يريد ألا يصطنع الا مبدأ التناقض وهو يقول ان الأشياء كما هي معطاة لنا تنطوي على تناقضات : ومهمة الفكر الانساني أن يزيل هذه التناقضات ، وأن يستخلص من

المعطيات المطلق المتعقل الذي لا يمكن أن يخلو من أن يكون هو صميمها .
فمثلا ترينى التجربة أ وقد أضحت ب ، وتلك ظاهرة لا يسيغها العقل .
فهل وظيفة العقل أن يجعل من هذه المنافاة للعقل حقيقة ويجعل من هوية
النقائض المبدأ الأعلى للفلسفة ؟ ان هذا مستحيل ، ولن يكون هذا انتصارا
للعقل بل تنازلا عن السلطان : فيجب أن نجد الزاوية التي ننظر منها .
ان واقعة من الوقائع هي دائما معلول لأسباب متعددة . ان مؤلفة في

الواقع من جواهر كثيرة : أ ، أ ، أ . ولتفرض أن هذه الجواهر يؤثر بعضها
في بعض : انها اذا اعتبرت في علاقتها فيما بينها أمكن أن تحدث نتيجة هي
ب ، وتكون شيئا آخر غير مجرد مجموعة من الجواهر مأخوذة كما هي . ان
أ ، أ ، أ . مقترنة يمكن على ذلك النحو أن تعطينا ب .

وفي أيامنا هذه يقوم أيضا مذهب خطير على هذه الفكرة ، أن يبسط
الكانطية في ناحية المنطق العام أو في ناحية الاحترام المطلق لمبدأ التناقض .
يرى مسيو « رنوفيه » أن معنى اللامتناهي معنى متناقض ، وهو يلغيه من
كل فلسفة ومن كل علم . على أنه اذ عرف العلية بأنها التتابع المنظم لم
يجد تناقضا في فكرة البدايات المطلقة أو بغير علل لسلاسل الظاهرات ،
ولذلك قبلها دون صعوبة .

هذان التياران التاريخيان يمثلان آخر الأمر الصراع بين الواقع
والمنطق ، والنتيجة انه يجمل أن نسأل أنفسنا هل هنالك منطقتان أو
منطق واحد ؟ وهل ترد العلية الى العلاقة المنطقية أم انها تختلف كثيرا
أو قليلا ؟ يبدو أن الحالة الراهنة للمسألة هي كما يلي :

ما زالت المشكلة تعرض اليوم كما عرضها كانط . وأيضا نجد من
المسلم عموما أن العلية لا يمكن أن ترد الى مبدأ التناقض وحده ، بل أن
فيها شيئا يزيد عليه .

لكن مسألة أدق من هذه هي أن تعرف هل العلية يجب أن تميز من
العلاقة الرياضية ، ويقع النزاع هنا بين الديكارتية والكانطية . أوجب أن
نذهب مع الديكارتيين الى البحث عن رد العلاقات الفيزيقية بين العلة
والمعلول الى علاقات رياضية محضة ؟ أم يجب أن نذهب مع كانط الى
القول بعلاقات فيزيقية خالصة ؟

على أي حال لا يبدو أن الطريق الذي سلكه هيجل هو الطريق الذي
يميل الباحثون اليه اليوم ، ثم انهم يترددون في أن يجاروا هربارت في
تشدده ، يرى هيجل ان مبدأ الوجود سابق على مبدأ التناقض . ويرى

هربارت عكس هذا . وهذان الموقفان المتطرفان يبدوان مثيري شبهة ؛ لذلك يميل الناس الى موقف وسط بينهما . يتخذون على الخصوص وجهة نظر حاجات العلم ، فيقبلون جميع المبادئ التي يتطلبها دون أن يظهروا أولا بمظهر التدقيق الشديد في اتفاقها أو اختلافها . يقبل العالم ، مؤقتا على الأقل ، معاني غامضة في ذاتها بل ربما تكون متناقضة وهذا ما بينه مثلا مسيو « ستالو » في بحثه عن « مادة الفيزيكا الحديثة » . لكن العلماء لا يجعلون من هذه التناقضات عقائد ثابتة كما أراد هيغل . اننا بالعكس نبذل الجهد لازالة هذه التناقضات . واتفاق الفكر مع نفسه اتفاقا كاملا هو في نهاية العلم ان لم يكن في بدايته . على أن هذا ليس الا مثلا أعلى وليس لنا الحق في أن نفرضه على الطبيعة فرضا أولانيا . ان تقدم العلم وحده يعلمنا الى أي حد تكون المطابقة بين الطبيعة وبين شرائط فكرنا .

الفصل الحادى عشر

الاستنباط الترتيبى

١

انتهى الاستنباط الميتافيزيقى الى أن تصورات الفهم الخالصة ، كالعلية والجوهر وغيرها - التى بها نربط بين الحدوس ونقيم بينها علاقات ضرورية ، لا يستطاع تفسيرها بالتجربة ولا بالفهم المنطقى . ذلك أن لهذه التصورات الخالصة طابعا من الشمول لا تسمح به التجربة، ثم انه يستحيل علينا أن نرى فيها حالات خاصة من قانون عدم التناقض . انها مبادئ ربط تأليفى ، يستعين بها الفهم فى التأليف بين معان بعضها خارج بعض فى حين أن مبدأ عدم التناقض لا يسمح الا بالتأليف بين معان بعضها داخل بعض . وقد كان من نتيجة ذلك أن سلم «كانط» الى جانب الفهم على العموم ، بوجود فهم خاص مطابق لمجموع المعانى التى توجه أحكام الوجود ، ولموضوعات هذا الفهم طابع من الموضوعية لا نجده فى موضوعات الحساسية .

هذه النتيجة تثير سؤالا محيرا : فلدينا تصورات كالعلية أو الجوهرية متصلة بالعقل باعتباره مصدرا لها ، وما هى الا سبل العقل للتأليف بين الظاهرات . فما هى اذن قيمتها ؟ هل تلائم ما هو موجود فى الأشياء ؟ انها موجودة فىنا ، وصادرة عنا ، واذن فلا مرأ أن لها قيمة عندنا ، ولكن هل لها قيمة أيضا بالنسبة للأشياء ؟ أفى مقدورنا أن نعلم ان كانت الاشياء مطابقة لها ؟ أتوجد فى الطبيعة عليا مماثلة لتلك العلية التى يتصورها فهمنا ؟ أتوجد فى الطبيعة جواهر مطابقة لفكرتنا عن الجوهر؟

هذه المشكلة تؤدى اليها النتيجة نفسها التى انتهى اليها الاستنباط الميتافيزيقى . ولكن الا يمكن أن تكون التجربة ومبدأ عدم التناقض كافيين لضمان الموضوعية فى تصورات فهمنا ؟ ان هذا مستحيل : أولا لأنه يستحيل علينا دائما أن نشاهد اتفاقا كاملا بين التجربة وبين تصوراتنا

ثم إن التجربة حادثة دائماً ، محصورة دائماً في حدود الزمان والمكان وكل ما ستعطيها لنا التجربة لن تكون له الا قيمة مشروطة بشروط . وكذلك لانستطيع أن نجد في مبدأ عدم التناقض ما يؤيد تصوراتنا ؛ ذلك لأنه ليس مما يخالف هذا المبدأ أن تحدث ظاهرة دون علة لحدوثها . وربما بدا هذا القول غريباً ، ولكنه قول صحيح كل الصحة ؛ ذلك لأن التصور العلمي لليلة تصور مكتسب لا فطري ، وقد كان القدماء يجهلون ويسلمون بوجود المصادفة . وهذا فضلاً على أن الأحلام - في تواقيت صدورها - تبدو خالية من هذه الرابطة الضرورية بين العلة والمعلول ، تلك الرابطة التي هي قوام العلية التامة . وكيف يكون متناقضاً ما كان موجوداً ؟

لقد نشأت المشكلة من أننا قد تصورنا الفهم على أن له مبادئ خاصة به ، وعلى أن له قوانين أصيلة متميزة عن مبدأ عدم التناقض وعن إحياءات التجربة . فما العلاقة بين هذا الموجود الجديد وبين ما في الطبيعة من موجودات ؟

قد يقال ان محاولة « كانط » ليست جديدة كل الجدة كما يبدو لأول وهلة ؟ لأن المذهب الذي يقول بعقل له قوانينه وملكاته الخاصة نجده لدى الديكارتيين من قبله ، ذلك أنهم قد فصلوا الكلام في مشكلة اتفاق أفكارنا مع الأشياء ، وقد حلوها من ديكارت الى ليبنتز ، عن طريق مذاهب متنوعة قد تنطوي على مبدأ حل نهائي .

لكن الديكارتية لا تكفي . فتاريخ الفلسفة يدلنا على أن الديكارتيين قد وجدوا أنفسهم وقد استعصى الأمر عليهم في ربط أفكارهم الفطرية بالأشياء . فاحتاج ديكارت الى القول بالصدق الالهي ، وأهاب مالبرانش بالوحى المنزل ، وجعس اسبينوزا من الفكر والامتداد صيغتين لجوهر واحد ومن ثم كان توازيهما واتفاقهما المستمر . وأخيراً أرجع « ليبنتز » اتفاق الأفكار مع الأشياء الى اتفاق « المونادات » أو الجواهر الفردة فيما بينها .

ولكن وضع المشكلة عند الديكارتيين يختلف عن وضعها عند كانط .

فلو نظرنا الى هذه المذاهب التي أراد بها الديكارتيون أن يوافقوا بين أفكارنا وبين طبيعة الأشياء لما وجدنا شيئاً منها يبحث على وجه التحديد في اتفاق ملكة بسيطة أو قانون من قوانين الذهن مع الأشياء . لقد كان هؤلاء الكلاسيكيون يرون أن كل حقيقة ككل واقع ، هي أمر مستقل عن أذهاننا ، والرياضيات بالنسبة إلينا موضوع للتأمل لا للخلق . وعمل

العقل هو في جهده للكشف عما هو موجود . والذهن في معرفته للأفكار الحقيقية قد خرج عن ذاته . فلم يكن عليه ، لكي يذهب من الأفكار إلى الأشياء ، أن يتم هذا الانتقال منه هو نفسه إلى شيء آخر سيتحتم على كانط أن يواجهه . والماهيات عند ديكارت متميزة كل التميز عن « الأنا » ما دامت ماهيات أبدية . فاذا بحثت فيما إذا كان الوجود صفة من صفاتها فإنما أبحث فيما إذا كانت تقوم في ذاتها أو في شيء آخر . ان مباحث المذهب القطعي خارج نفسه ابتداء .

من أجل هذا رأى مالبرانش الأفلاطوني النزعة أن الأفكار من حيث ان لها خصائص معينة ، انما هي موجودات ، بل هي وحدها الموجودات، ورأى اسبينوزا أن الفكر والامتداد شيان متماثلان أو صفتان للجوهر الواحد . واذن ففي هذه الفلسفات المختلفة تقوم الأفكار والأشياء على أساس واحد مشترك ، هو الحقيقة الموجودة خارج الفكر الانساني .

ولقد سعى ديكارت وأتباعه إلى إيجاد مواضع اتصال بين هذين الطرفين على هذا الأساس المشترك . ولكن كانط لم ينظر إلى الأمر على ذلك النحو ومن هنا كانت الصعوبات ؛ لأننا لو أمعنا النظر لوجدنا أن الفهم عند كانط لم يعد فهما سلبيًا كما كان عند ديكارت ، يقتصر عمله على معرفة الأفكار التي يعرضها الله عليه ، وانما هو مبدأ أصيل من مبادئ الربط وتصوراته ليست أفعاله . أي شيء يجمع بين طبيعة كهذه ، بين طبيعة ذات ما ، وبين الأشياء القائمة بهذا الاعتبار خارج الذهن ؟ ان الثنائية هنا تبدو أعمق بكثير مما يمكن أن تكون عند ديكارت ، وأن الهوة التي تفصل بين الذهن والأشياء قد بلغت من العمق بحيث يبدو من المستحيل ردمها و « الاستنباط الترنسندنتالي » الذي قصد منه أن يحل هذه المشكلة ، هو أعوص ما في كتاب كانط وأشد أجزاءه تعقيدا . وقد قضى الفيلسوف في تأليفه ما يقرب من عشر سنوات . لم يرض في نهاية الأمر عن صياغته وتحريره . وآية ذلك أنه أدخل عليه تعديلا شاملا في طبعته الثانية لكتاب « نقد العقل الخالص » . وسنحاول أن نكشف عن روحه ومنهجه وأن نميز خطوات برهنته تميزا دقيقا .

٢.

اختار كانط هذا العنوان « الاستنباط الترنسندنتالي » لأنه سيكون بصدد مهمة مشابهة لتلك التي قام بها في « العرض الترنسندنتالي » من « الاستطبيقا » . فهو في العرض أو الاستنباط الموسوم بالميتافيزيقي يدل

على الأصل « الأولانى » لتصوير ما ، ببيان أنه ينبع من قوانين الذهن نفسها واما العرض أو الاستنباط الترنسندنتالى فسبيله أن يتقصى مشروعية التصور - فهو يبحث فيما اذا كان يمكن أن ينطبق هذا التصور على الأشياء وعلى أى نحو يكون هذا الانطباق . ويتم حين يستنبط من هذا التصور ، على نحو ما حدد فى العرض الميتافيزيقى ، معارف معينة معطاة لانزاع فى أنها معارف أولانية .

والاستنباط الترنسندنتالى تغلب عليه فكرة من الأفكار التى كان لها أكبر الأثر على بحوث كانط ، ونعنى بها فكرته عن أهمية أعمال « نيوتن » فكما أن اقليدس قد جعل من الرياضيات علما كاملا فكذلك نيوتن قد أقام الفيزيكا علما مستقرا فبفضل نيوتن نعلم أن من الممكن أن نكتسب بخصوص ظاهرات الطبيعة نفسها ، معرفة عيانية ، لها من الدقة العلمية ما للبراهين الرياضية : ان نيوتن هو الذى وضع لكانط مشكلة الاستنباط الترنسندنتالى ، وجملة هذه المشكلة أن تثبت امكان التجربة من حيث هى معرفة . والمطلوب أن نجد فى المقولات كما يعطيها الاستنباط الميتافيزيقى الشرط الضرورى الكافى للتجربة كما تبدو عند نيوتن .

ان تصور التجربة على هذا النحو تصور أصيل . فقد طالما كانت التجربة تعتبر ضربا سافلا من المعرفة ، ومن الحق أن نقول ان التجربة العامة لا يمكن أن تؤدي الى معرفة يقينية . وانبعثت فكرة جديدة ولكن لدى جاليليو وبيكون وديكارت : استبدال التجربة العامة بتجربة علمية يمكن أن تكون أداة لعلم صحيح . وهذا الحلم قد تحقق - فيما يرى كانط - على يدى « نيوتن » . ومن هنا كان امكان الفيزيكا الخالصة أو امكان التجربة ، وهما فى النهاية أمر واحد . ومتى فسرت المقولات هذا الامكان كان لوجودها ما يبرره .

قد عرفنا أن مشكلة الاستنباط الترنسندنتالى شبيهة بمشكلة العرض الميتافيزيقى فى « الاستطيقا » ، فهل لها فضلا على ذلك خصائص تنفرد بها ؟

لقد بدا من الميسور استنباط امكان الرياضيات من صور الحساسية فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للمهمة التى سنفرغ لها فيما بعد ؟ ان الفرق كبير . فالعرض الترنسندنتالى فى « الاستطيقا » يرد اجمالا الى هذا القياس المنفصل : اما أن تكون حدوسنا متفقة مع قوانين حساسيتنا واما ألا تكون لنا حدوس ، ولكننا نملك حدوسا ، واذن فهى متفقة مع قوانين حساسيتنا .

وليس من الواضح مطلقا ، كذلك ، أن كل ما هو معطى لنا سيكون خاضعا لقوانين فهمنا ، كقانون العلية مثلا . بل ان فى مقدورنا أن نتصور العكس تماما . فليس هنالك ما يمنع من أن تتحكم المصادفة فى العالم ، والواقع ان كثيرين من الفلاسفة قد ذهبوا الى ذلك ، ولم ير «ستيوارت مل» صعوبة فى تصور كوكب آخر تتعاقب فيه الظاهرات دون رابطة عليّة . اذا أنت انتزعت من الحدس صورتى المكان والزمان لم يبق شيء ، اما اذا انتزعت العلية من الموضوعات المرتبطة بالرباط العلمى فقد بقيت الحدوس واذن فان استنباطا شاقا سيكون أمرا لا بد منه .

٣

١ - ما عسى أن تكون نقطة البداية فيه ؟ أنستلهم العرض الترنسندنتالى للاستطبيقا حيث كان ذلك سهلا ميسورا ؟

لقد قال ديكارت : ان نقطة البداية الضرورية لكل معرفة ، أى لكل تأكيد للوجود ، هو الكوجيتو . أنا أفكر ، ذلك ماينبغى أن يكون نقطة بدايتنا ، وهذا التأكيد هو شرط كل تأكيد سواه . فلا يمكننى أن أقول اننى أرى شيئا ما اذا كنت لا أضمن ادراكى الحسى هذا بال « أنا أفكر » فهذه الـ « أنا أفكر » يجب بالضرورة أن تكون ملازمة لجميع تمثلاتى .

ومن كونى « أفكر » قد استخلص ديكارت « انى موجود » . ولكننا نحن نلتمس شيئا أبعد من ذلك فى الظاهر : نبحث عن الوجود الموضوعى . نريد أن يكون فى مقدورنا أن نقول « أنا أفكر واذن فالأشياء موجودة » . وقد يبدو هذا غريبا ومع ذلك فالأمر كذلك . وأكثر من هذا يرى كانط أن « أنا أفكر فأنا اذن موجود » قضية غير مشروعة ، فى حين أن استنباطه سيقوم القضية « أنا أفكر واذن فالأشياء موجودة » . والمسألة أن نتبين على أى معنى .

٢ - ولكن ما هذه الأنا التى هى شرط لجميع أحكامى ؟

أقول انها مجموعة من الأحاسيس ، أو أنها مجموعة من العناصر استخلصت بالتجريد من سلسلة تمثلاتى ؟ كلا قطعاً ، ما دامت الأنا تتميز بالوحدة ، ولا يمكن أن يكون لمجموعة من المجموعات وحدة .

أقول ان الأنا هى وحدة تعرف نفسها بالتفكير وبالوعى ؟ كلا ، لأنى لا أصل الا الى العدم حين أنطوى على نفسى . ان الأنا لايمكن أن تنعزل وتنفرد ، فليست وحدة لجوهر ما وانما هى وحدة صورة ، والأولى أن تكون وحدة فعل .

اننى أشعر بانيتى عندما يقع فى وعيى كثرة من المعطيات الخارجية كثير أو قليل عددها ، ومرتبطة فيما بينها ، وموضوعة فى مواجهتى • لكى أفكر فى ذاتى يجب أن أفكر فى أشياء ، وأن أربطها بعضها ببعض فى وعيى • ان الأنا فى صميمها وحدة تأليفية أساسية للادراك الواعى • الأنا ذات ولا توجد ذات بغير موضوع •

٣ - ولكن اذا كان الأمر كذلك ، فلنفترض أن هذه الأنا تريد أن تعى الموضوع ، فيلزم أن تمارس ملكتها الموحدة • ويلزم اذن أن تكون كثرة معطاة لها • ولكن الحساسية كما حددناها من طبيعتها أنها تفى بهذا الشرط ، فهي تزودنا بكثرة : الحدوس الحسية التى انما هى معطيات خارجة بعضها عن بعض، ومحسوسة، ومتجمعة، وغير مرتبطة فى المكان والزمان •

٤ - ولكن هل فى مقدور الأنا أن تستحوذ على هذه المعطيات ؟ وماهى أدوات الربط التى لديها ؟ هى المقولات • وكيف يتسنى أن تقوم رابطة بين مقولات الفهم وبين الحساسية ؟

ان حل هذه المشكلة العويصة تقدمه الينا خاصية عجيبة وهبناها ونقصد بها ملكة الخيال • هذه الملكة التى تبينها هيوم - وان كان قد أخطأ فى حبس نفسه فيها ، هى وسيط بين الفهم والحساسية • هذه الملكة تستعين بالصورة وبالزمان لكى تخلق رسوما تخطيطية أو تخصيصات للمقولات ، ورموزا يمكن أن تندرج تحتها حدوس حسية • مثال ذلك العدد وهو «رسم» الكمية : فبواسطة العدد نكمم المتصل الحسى، وستبسط هذه النظرية فيما بعد تحت اسم « رسومية الفهم الخالص » •

وبفضل فعل الخيال تحقق الأنا ذاتها ، فتتصل بالكثرة ، وتوحدتها ، وتعارضها ، وتضع ذاتها •

٥ - هذه العملية كافية لإنشاء موضوعية القوانين الطبيعية ولتفسير ماقصده بواقعية الأشياء الخارجية • وفيها الشرط الكافى والضرورى لامكانية التجربة ولامكان الفيزيقا الخالصة •

فهى شرط كاف لها : لأنها تستطيع أن تقيم بين الظاهرات المعطيات رابطة كلية وضرورية ، والواقع أن هذا هو ما نقصده بالضبط من معنى الموضوعية • ان التعريف المؤلف للحكم بأنه : « ادراك ما يكون بين فكرتين من أفكارنا من توافق أو مخالفة» تعريف غير شاف ؛ وذلك لأنه لايعتبر العلاقة بينهما علاقة موضوعية • ولكن ليس من الضرورى كذلك أن تكون

الوحدة التي تربط بين الحدوس هي نفسها شيئاً • فكل ما يستفاد من الحكم هو أن هذه العلاقة تدرك باعتبارها علاقة ضرورية • والمقولات يمكن أن تزودنا بمثل هذه العلاقات • وجعل الأشياء موضوعية بواسطة الذهن يكفي لتأكيد الموضوعية عند الذهن • ولا يقتضى الأمر شيئاً آخر لكى يضع قوانين الميكانيكا السماوية •

على أن تطبيق المقولات على الحدوس الحسية هو الشرط الضرورى لجعلها موضوعية • وكيف نحصل على هذه الموضوعية من طريق آخر ؟ أفى استطاعة التجربة اذا التجأنا إليها أن تمدنا بحقائق واقعية مطلقة ؟ ماكان للمبادئ التي نستخلصها من التجربة أن تكون لها تلك الضرورة وذلك الشمول المفروضان فى الموضوعية ، فهل نلجأ الى القول بالفطرة ؟ لايسلم كانط بأن فى ذلك حلا للمشكلة : أولا ؛ لأن الفطرة لايمكن اقامتها أبدا ، ثم اننا حتى لو فرضنا أن اثباتها ممكن فانها لن تثبت شيئاً ، لأنها لن تزيد على كونها واقعة وانما تدل على وجود معان فيها ، دون أن تبين ما لهذه المعانى من قيمة • ومآلها دائماً الى ضرورة ذاتية لا تفسر نفسها ولا تقدم أوراق اعتمادها ولا تستحق أى ثقة •

٦ - يترتب على ما سبق أن المقولات ليس لها من استعمال الا أنها تجعل الحدوس الحسية موضوعية ، فلا يجب أن يدخل فى روعنا أن فى مقدورنا أن نطبقها على شيء يتجاوز الظاهرات ، ذلك أن هذه المقولات صور خالصة ، وتقصر عن أن تقدم معارف دون حدوس ودون أشياء معطيات • ونحن نملك حدوساً حسية ، ولا نملك حدوساً غيرها ، لانملك حدوساً عقلية ، وانما الحدس رؤية ، رؤية كثرة ، رؤية أشياء فردية ، متعينة ، محددة - ولكننا لانستطيع أن نستخلص من مقولات فهمنا أشياء محددة • فلا أستطيع أن أستخلص من فكرة الهوية شيئاً • لقد كانت مفارقة من « هيجل » أن يستخلص العالم منها ، ولا شيء أبعد عن فكر كانط من هذا - فالفهم الذى هو واحد لا يمكن أن يخرج منه المتعدد ، فلزام علينا اذن أن نلتمسه من الحواس • ليس فكرنا بالفكر الخالق ، وانما هو فكر منظم مرتب ، يحتاج ، كآلة أفلاطون ، الى مادة موجودة من قبل ، ولا بد له من حدس ، وهو لايملك سوى الحدس الحسى • ويتجلى هذا بوضوح حين نطبق مقولاتنا على ما هو فوق المحسوس • فاذا أردنا أن نتحدث عن « الله » فلن نجد الا تعبيرات سلبية من مثل : لاجسمي ، لازمانى ، لامتناه •

٤

وعلى الاجمال نقول ان المسلك الذى اتخذه كانط لكى يحل مشكلة الاستنباط الترنسندنتالى على النحو التالى : لقد رأى أن عليه أن يجمع بين طرفين : بين فعل الذهن من ناحية ، وبين الأشياء من ناحية أخرى . ولما وجد أن الصلة بينهما مقطوعة استبدل بها فكرتى الذات والموضوع . وبذل جهده ليتبين أن الذات هى كل ماتدل عليه الأنا عندنا ، وأن الموضوع هو كل مايدل عليه عندنا لفظ «الشيء» . والواقع أننا لانستطيع أن نتحدث عن الأشياء الا من حيث انها تصير موضوعات لأفكارنا . ولا نهتم بالأشياء من حيث انها فى ذاتها .

ومتى عدنا الى الذات والموضوع ، أمكن أن يكون حينئذ بين الأنا والأشياء اتصال ؛ لأن بين الذات والموضوع أمرا يشتركان فيه : وهو الربط ، فالموضوع يتلقاه والذات تعطيه . وهذا الربط يمكن أن يوفق بين الطرفين وأن يجعل كلا منهما سندا للآخر . والمقولات تنطبق على الموضوعات باعتبار أنه بغير هذه المقولات لا يكون هنالك موضوع ، وبغير موضوع لا توجد ذات . والنتيجة أن كانط قد قلب العلاقة التى كانت تقام من قبله بين الذهن والأشياء . فبينما كان أرسطو يقول ان الذهن يتحرك بواسطة المعقول ، فجعل الفكر بذلك معتمدا على الأشياء ، نجد أن كانط يجعل الأشياء تدور حول الفكر .

هل معنى هذا أن الفكر فى رأى كانط يخلق الطبيعة ؟ كلا على الاطلاق . فلم يزعم كانط البتة أن الأشياء ، مستقلة عن فكرنا ، لا يكون لها وجود . فالأشياء هى المنبع المجهول والضرورى لكل أحاسيسنا ، وللمادة الأولى لمعرفتنا . ولم يتخل كانط أبدا عن « وجهة النظر هذه » .

ولكن ماهو هذا التشريع نفسه الذى يفرضه ذهننا على الظاهرات ، هل يشتمل على قوانين الطبيعة كلها ؟ أينبغى أن يقال على جهة الاطلاق بأن قوانين الطبيعة صادرة من ذهننا ؟ هذا أيضا مخالف لفكر كانط . فليس يفرض ذهننا على الظاهرات الا الصورة العامة للتشريع ، وأما القوانين التفصيلية الجزئية فلا يقدمها فهمنا أبدا . وانما تجيء من مصادر آخر ، وكل ما يتطلبه فهمنا انما هو ان يكون فى الطبيعة قوانين .

الفصل الثاني عشر

كانط وهيوم

١

ان نظريات كانط التي بحثناها في الدروس الأخيرة متصلة في صميمها بفكرة القانون الطبيعي وبموضوعيته وقيمته، أى بأهم المعانى فى فلسفة العلم . فهى لهذا تستحق اهتماما خاصا . ولكى نحدد قيمتها سنقارب بين مذهب كانط ومذهب هيوم ؛ لأن كانط يعتقد أنه قد حل المشكلة التى وضعها الفيلسوف الاسكتلندى اللماح .

النقديون المحدثون مبالغون الى القول بأن نظرية كانط قطعية ، ولقد اعتبرها « لاشلييه » نقطة بداية لاقامة كتابه فى « أساس الاستقراء » . ولكن على العكس من ذلك قد اعتبرها كثير من النقاد غير كافية . وسأذكر بهذا الصدد ، على وجه خاص ، المقال الذى نشره ميسيو « سترلنج » فى مجلة «العقل» سنة ١٨٨٤ - ١٨٨٥ بعنوان : «كانط لم يرد على هيوم» .

يعاب على هيوم أحيانا أنه أنكر وجود مبدأ العلية وقيمته ، وهذه الاتهامات لا تنطبق على الوقائع تماما . فهو يقول اننا نستكشف أولا فى هذا الفهم مبادئ تتعلق «بعلاقات الأفكار» - أى مبادئ التشابه والتضاد . ونجد فيه أيضا مبادئ متعلقة بمسائل الواقع ، وهذه المبادئ هى علاقات التجاور فى المكان أو فى الزمان . ولكن العلية لا تختلط بعلاقات الأفكار ولا بأمور الواقع . وهى تختلف عن علاقات الأفكار من حيث انها تقرب بين أشياء مختلفة تمام الاختلاف . وتختلف عن أمور الواقع من حيث أنها تجعلنا نجاوز التجربة ونطلق حكما لا على ما هو كائن بل على ما يلزم أن يقع فيما بعد . وهى تخبرنا بوجود موضوعات لا نراها ولا نحسها . واذن فالعلة شىء فريد له طبيعة خاصة وله وجود خاص .

ولكن ما قيمتها ؟ لا يمكن أن توضع مشروعيتها العملية محل شك .

ويبدو أن الاستدلالات التي نجريها على أمور الواقع أساسها جميعا هو رابطة العلة بالمعلول . والطبيعة تفرض علينا هذه الاستدلالات . ولكنها من وجهة النظر الفلسفية تثير اشكالا : ذلك أن العلية تنصب على معطيات التجربة . ولكن كيف يمكننا في أمر كهذا أن نتجاوز التجربة ؟ اننا نتجاوزها بفضل ما نسلم به من اقتران ضروري بين العلة والمعلول . ولكن ضرورة الاقتران هي خاصية علاقات الأفكار . وفي أحكام العلية نعالج مسألة من مسائل الواقع كما لو كانت علاقة بين أفكار . ولكن على أى شيء يمكن اجراء كهذا ؟ هذا بالضبط وعلى وجه الحصر هو موضوع أبحاث هيوم : كيف يتأتى للذهن أن يقيم بين الوقائع اقترانا يراه ضروريا ؟

هذا مالا نستطيع أن نفسره بواسطة العناصر «الأولانية»، لأن العقل في نظر هيوم لا يستطيع ابتداء أن يرى رابطة من روابط الضرورة الا بين أشياء متشابهة . ولن تستطيع أبدا من اعتبارك للعلة ، واعتمادا على العقل وحده ، أن تستخلص أولانيا المعلول الذي ستحدثه هذه العلة في الواقع . ان كثرة من المعلولات المختلفة تبقى دائما في نظر العقل متلازمة على حد سواء مع العلة المعطاة .

واذن فهل يمكن أن تقوم رابطة العلية على التجربة ؟ لا بد هنا أن ندقق النظر في رد هيوم . انه قد يسلم فيما يبدو بأن التجربة تكفى لاقامة العلية ، لو كان هناك مجال للاعتقاد بأنه يقع في الطبيعة أن مقدا بعينه يتكرر دائما . وعندئذ لايفصل الذهن العلة عن المعلول ويقتصر عمله على ربط المتشابهات . ولكن لا شيء يثبت أن نفس المقدم سيظهر من جديد . وما نراه في النظرة الأولى مشابها يلوح مخالفا عند من ينظر الى الأمور نظرة أدق . ومن هنا لايفيد الماضي بالنسبة للمستقبل . ولا بد من حد أوسط ليفسر الاستدلال من الماضي على المستقبل . فأين هذا الحد الأوسط ؟

ان هيوم يأتى هنا بالحل الذي يراه حلا « شكيا » فهو يقول : « لا أستطيع أن أجد في طبيعة الأشياء تفسيرا للعلية : فهذا يتخطى حدود فهمي . واذن فسأستعوض عن التفسير الميتافيزيقى للعلية « بوصف » العملية النفسانية « التي تعين في حكم العلية » . ويبين هيوم كيف أنه في ملكة متوسطة بين الفهم والحواس وهي المخيلة ، تنشأ بتأثير التكرار عادة من العادات ، وهي رؤية ظاهرة معينة متبوعة بظاهرة أخرى معينة . وهي عادة من شأنها أنه كلما تأثرت حواسنا على نحو قريب من النحو الذي تأثرت عليه من قبل ، يحدث توقع للظاهرة التالية . على أن لهذه

العادة قيمة كبيرة ؛ لأنها تحدث فينا حدوثا طبيعيا . وبعدد فان أثر الطبيعة فينا هو مبدأ أحكامنا عن العلية . واذن ففكرة العلية ، من حيث هي اقتران ضروري ، تقوم على شعور ، ولكن شعور طبيعي ، وبالتالي جدير بكل ثقة .

٢

هل فهم كانط مشكلة هيوم حق الفهم ؟ أعتقد أن الجواب ينبغي أن يكون بالإيجاب ، فهو قد رأى جيدا بخلاف «ريد» أن المسألة عند هيوم ليست هي انكار وجود المبدأ . وانكار قيمته . وانما ينصب الشك على امكان الوصول الى تفسير لضرورة الملازمة لعلاقة العلية . فالأمر هنا لا يعدو صعوبة فلسفية . وشروط العلم والحياة العملية ليست خارجة عن الدعوى . وكذلك يلخص كانط حل هيوم تلخيصا دقيقا فيقول ان هذا الفيلسوف يذهب الى أن العقل يتبنى طفلا مهجنا ولدته المخيلة بعد أن أخصبتها التجربة .

والآن ما قيمة الاعتراض الذي يوجهه الى نظرية هيوم ؟ فهو يعيب عليه انه لم يحل المشكلة الا ليشير مشكلة جديدة ترجع بنا الى الأمر نفسه ، كيف تنشأ العادة فينا حسب رأى هيوم ؟ يرى هذا الفيلسوف أن العادة تتطلب «التكرار» وتولد أشياء ان لم تكن متماثلة فهي على الأقل متقاربة بعضها من بعض . ولكن من أين أعرف أن تكرارا كهذا وقع في الطبيعة ؟ أليس يلزم لوقوعه أن تكون الطبيعة خاضعة لقوانين ؟ ألسنا بهذا نفترض الشيء الذي يطلب تفسيره ؟

هنالك عند هيوم مصادرة على المطلوب : فهو يريد أن يتخذ موقفا شكيا خالصا ، وأن ينحى مسألة طبيعة الأشياء الخارجية . أما كانط فيبين أنه لا محل عنده لاستبعادها ؛ لأنه يفترضها محلولة ، وذلك على المعنى عينه ، معنى وجود رابطة عليية خارجة عنا . ونقد كانط هذا متين جدا . والآن ما هي نظريته الخاصة ؟ وما الرد الذي يورده على مشكلة هيوم ؟

يتخذ كانط نقطة للبداية لملاحظة هيوم التي تذهب الى أن علاقة العلية هي رابطة ضرورية . وقد كان هذا بالنسبة لهيوم رأيا من الآراء الشائعة عند جمهرة الناس . ويتناول كانط هذه الفكرة من جديد ولكنه يراها مضمونة بوجود الفيزيكا الخالصة . والطبيعة النيوتونية تبرهن بالوقائع على امكان العقل اقامة علاقات من علاقات الضرورة بين الموجودات الواقعية نفسها . ولكن كانط يقول ان ما يكون موجودا يجب أن يكون

معقولا • الموجود بالضرورة ممكن • واذن فقد اقتنع كانط ابتداء بأن التفسير موجود • وبينما نجد هيوم يتساءل عما اذا كان من الممكن تفسير الاقتران العلى ، نجد كانط يعرف مقدما أن هذا ممكن •

وضرورة الربط فى الأشياء ضرورة يقينية ، واذن فهى ممكنة أو معقولة : ما مصدرها أو من أين جاءت ؟ من منبع واحد هو الفهم ، الذى هو وحده ملكة الضرورة • وقد رأى هيوم فى وضوح أنها لا تستطيع أن تأتى من التجربة ولا من الفهم معتبرا فى وظيفته المنطقية • ولكن ليس للفهم وظيفة أخرى ؟ ألا يستطيع فى ظروف معينة أن يطبق مبادئه الخاصة بالربط على الموجود كما تنطبق على الممكن ؟ ويقول كانط : نعم توجد فى الفهم مبادئ لأحكام تأليفية أولانية هى المقولات •

ولكن من يضمن لى أن هذه المبادئ ستجد فى عالم التجربة مادة تقبل تطبيقها ؟ وبأى حق نفترض أن الأشياء توافق قوانين فهمي ؟ •

ويجب كانط بأنها توافقها اذا أمكننى أن أثبت أنه لا توجد حقيقة بالنسبة لى الا تطبيق هذه المبادئ نفسها على حدوس حساسيتى • وهذا هو ما يبرهن عليه الاستدلال الترنسندنتالى • واذن فالموضوعية فى طابع الضرورة الخاص بالرابطة العلية قد كفلها نفس امكان التجربة •

٣

هذه النظرية قد هوجمت هجوما عنيفا •

نجد فى كتاب « بحث فى قوى النفس » لمؤلفه « جارنييه » ذلك الاعتراض الذى كثر ايراده من بعد • يقول ان هذه النظرية تشطر الذهن الى عنصرين ، الحدس الحسى وتصورات الفهم ، وهذه التصورات فارغة وذلك الحدس غير معين وأعمى ، وهى تتطلب لكى يكون هناك معرفة أن يجتمع هذان العنصران • ولكن لم تنطبق مقولة ما على حدوس ما دون غيرها ؟ ان المعطى الذى شأنه ألا يبالى لا يهدى الفهم فى ذلك العمل • والمعرفة لا تعدو أن تكون رابطة اتفاقية (عارضة) بين ذرات كعالم أبيقور • ويضيف « جارنييه » أن الثنائية مع ذلك تصطدم بهذا الاشكال : كيف يتقارب هذان الحدان على هذا النحو لا على نحو آخر ؟ فديكارت مثلا قد أراد أن تصدر فكرتا الامتداد والفكر عن العقل وحده • ولكن لماذا اذن تنصب فكرة الفكر على الذهن وفكرة الامتداد على الجسم ؟ وعكس ذلك يكون مشروعا أيضا •

ونجد الاعتراض نفسه لدى الكاتب الانجليزى سترلنج الذى أشرنا اليه فيما سبق . ولكن هذا الفيلسوف يسلم بأن كانط حين رأى هذا الاشكال ، أجرى تعديلا فى مذهبه . وهو يقرر أن المواد التى تقدم الى الفهم فى هذا المذهب لا وحدة لها فى بادئ الأمر ، فكل ما هو ربط قد أضفى عليها من الفهم . لكن لم اذن يستتبع الفهم موضوعية رابطة بعينها دون سواها ؟ هذا ما يحاول كانط أن يفسره برأى قد أشرنا اليه من قبل فى فصل « التمثيلات الثانية للتجربة » وقد عرض صراحة فى « التمهيدات » .

ويذهب هذا الرأى الجديد الى أن هنالك نوعين من الأحكام : أحكام الادراك وأحكام التجربة بمعناها الدقيق . ولكن فى حكم الادراك نفسه توجد بداية الربط ، ويوجد ترتيب ذاتي . وهذا الترتيب هو التماس يحدد تطبيق المقولات وينظمه . ويشير « سترلنج » فى هذا الموضوع الى نصوص مهمة وهى مختارات على الخصوص من الفقرات ١٨ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٩ من كتاب « التمهيدات » ، يقول كانط فى الفقرة ١٨ « عندما نجد أن علة ما تفسح المجال لأن نعد حكما من الأحكام صحيحا على جهة الشمول وعلى نحو ضرورى الخ » ويقول « فإن من الممكن أن يوجد فى الادراك قاعدة لعلاقة تنص على أن ظاهرة معينة تتبعها ظاهرة أخرى معينة على جهة الدوام . وحينئذ يصبح لى أن أستعمل حكما شرطيا » (ف ٢٩) - ويقول : « . . . بعد أن تكون الرابطة قد جعلت شاملة » .

وهذه النصوص تبدو مقنعة . فاذا كان لها ذلك المعنى الذى يعزوه اليها سترلج فانها تدفع المذهب الكانطى الى هذا البرهان ذى الحدين : اما أن يستمسك بالمشالية الترنسندنتالية ، فيكون تطبيق المقولات أمرا لم يفسر ، واما أن هذا التطبيق له ما يبرره ، فينهار أساس المذهب وهو الانفصال بين الفهم والحساسية .

ولكننا اذا عدنا فوضعنا هذه النصوص فى أماكنها وجدنا أن كانط لم يتخل قط عن مبدئه العام الذى يذهب الى أن الوحدة لا يمكن أن تجيء الا من الفهم . أما النص الخاص بالمقارنة ، فلم يكن قصده فيه شمول العلنية بل الشمول المنطقى . ولم ينكر كانط أبدا أن استعمال مبدأ التناقض يعطى وحدة منطقية ، واذن ففكر كانط لم يتغير اطلاقا . والترتيب الذى يعرضه حكم الادراك من قبل يجب ، فى قصده ، أن يأتى من المقولات نفسها كما يبينه سياق الكلام فى الفقرات التى ذكرها سترلنج أو الشبيهة بتلك التى ذكرها .

ولكن الاشكال فى نظرنا لا يزال قائما وقد يلزمنا فى نهاية الامر ان نسلك طريقا منعطفيا على نحو ما الى اعتراض جارنييه .

نستطيع ان نميز فى مذهب كانط بين وجهين : فى الوجه الأول تكون المواد التى تأتينا من الخارج مشابهة كل المشابهة للأحجار التى يبنى بها منزل ما : فالأحجار ليس لديها أى استعداد لأن تصبح منزلا وانما يأتيتها التنظيم من الخارج . وكذلك ، تبعا لهذه الطريقة الأولى لعرض الأشياء ، يكون بناء المعرفة كله من صنع الذهن . فالوحدة تضاف الى الحدوس .

وبنكشف الوجه الثانى اذا ما اعتبرنا نظرية « التمثيلات الثانية للتجربة » ، اذ يقال فيها ان هناك ترتيبا ذاتيا سابقا على النظام الموضوعى ولكنه ناتج عن الترتيب الموضوعى نفسه . ولا يجد الفهم فى أى مكان مادة خاما ، ولكن كل مادة تعرض له تكون قد ربطت من قبل بحيث انه يستطيع ، دون أن يترك نفسه للصدفة ، أن يطبق مقولاته . وهذا الوجه الثانى يختلف عن الأول ؛ لأن الوحدة هناك قد اضيفت الى المواد، أما هنا فهي معطاة مع المواد وليس على الذهن الا أن يستخلصها منها .

وهذه الصورة الثانية للمذهب هى الصورة النهائية ، وهى ترفع الى حد ما اعتراض جارنييه . والمواد غير الصورة التى يتكلم عنها الفيلسوف لاتعطى أبدا لوعى وليست هى موضع البحث . أما المواد التى يتعين على أن أربط بينها لنفسى فهى قد ربطت من قبل فى ذاتها ، وربطت بواسطة الفهم . وليس من قصدى أن أجد عن طريق فهمى القوانين التى وضعها الفهم على العموم فى الأشياء .

أفيلزمنا مع ذلك أن نقول ان اعتراض جارنييه قد فسد بتمامه ؟ أن العملية التى أشرنا اليها هى تلك التى تحدث فى الوعى الفردى ، وهى الانتقال من الذاتى الى الموضوعى ، ولكن ما هى العملية بتمامها التى تؤدى الى المعرفة ؟

نستطيع فيما يبدو أن نميز فيها المراحل التالية : فى الأصل توجد مواد تتميز بالاختلاف والخلو من الارتباط . ومن هذه المواد يكون الفكر بوجه عام موضوعات التجربة وهى ما نسميه بالأشياء . وكيف يكون هذا التنظيم ممكنا ؟ لقد رفض كانط أن يبحث هذه المشكلة التى تجاوز وسائلنا فى المعرفة . ان فهمنا ليس حدسيا . والموضوعات متى تكونت على هذا النحو تعطى للحساسية ، وبواسطتها تؤثر فى الوعى الفردى .

وكل شيء يحدث في الظاهر موافقا لما يفترضه المذهب الواقعي . وانما لا ندرك الا لأن هناك واقعا ندركه وأفكارنا تتطلب أشياء . ثم يرتفع وعينا الى معرفة القوانين العامة للأشياء بواسطة المراتب المبينة في كتاب « التمهيدات » وبواسطة الاستدلال الترنسندنتالي . وذلك هو الانتقال من الذاتى الى الموضوعى . والفهم يجد في الأشياء ما قد وضعه فيها .

هذا هو فكر كانط وهو متسق وواحد : والوجهان اللذان يبدو أن هذا الفكر يعرضهما متعلقان بمرحلتين من مراحل عمل الفكر : المرحلة الكلية والمرحلة الفردية ، اذ الأولى تسبق الثانية من الناحية المنطقية والثانية تسبق فى الزمان وعى الأولى .

ولكن الاعتراض الذى ظنناه مرفوعا يعود هنا الى الظهور ، فواحدة من اثنتين : اما أن المواد التى تعرض فى الأصل للذهن تكون بالفعل عارية عن الصورة وبمثابة مواد خام واذن فليس من سبب لأن نفترض انها تدخل بالضبط فى قوالب الفهم . والقوانين التى ستطبق عليها يصادفها ألف احتمال يجعلها غير مضبوطة ، والضرورة المنسوبة الى هذه القوانين لن تكون الا وهما من أوهام الذهن . ان فى بدء « الاستدلال الترنسندنتالي » نصا لكانط نفسه يبرر هذه الملاحظات . فقد قال : انه قد يمكن على أسوأ الاحتمالات أن تكون طبيعة الظاهرات بحيث أن الفهم لا يجدها أبدا مطابقة لشروط وحدته . . . وفى هذه الحال لن تكون الظاهرات أقل تقدما للموضوعات الى حدسنا ، ما دام الحدس ليس أبدا فى حاجة الى وظائف الذهن .

واما – وهذا هو الحد الثانى من البرهان ذى الحدين – أنى أعرف « ابتداء » أن هذه المواد ستكون مستعدة لأن تتخذ تلك الصورة التى سيفرضها عليها فهمى ، ولكن لابد حينئذ أن تكون المواد نفسها ، لا القوانين فحسب ، آتية من الذهن .

ففى الحالة الأولى يرجع كانط الى مذهب « لوك » الذى نجد فيه أن الأفكار أشبه بمواد متساوية الاتجاه يجمعها الذهن بارادته . وفى الحالة الثانية يتقدم نحو مذهب « فشته » الذى يجعل المادة ناتجة عن الذهن ، أو نحو مذهب « هيغل » الذى يقول بأن للمقولات فحوى ويجعلها بذلك جوهر الأشياء نفسه .

واذن فهيوم الذى لم يستطع أن يترك الواقع لم يستطع الوصول الى الضرورة . وكانط الذى يبدأ من الضرورة لا يستطيع الوصول

الى الواقع . فهل سبب ذلك أن هذين الحدين اللذين يتوق الذهن الانسانى الى الجمع بينهما متميزان فى الواقع ؟ وأننا نتكلف التوحيد بينهما ارضاء لرغبتنا فى أن نملك فى أنفسنا مقياس الوجود ؟ وإذا كان لابد لنا أن نختار فهل من المؤكد أنه يتعين علينا أن نذهب مع المثالى فنفضل الضرورة بالرغم من كل شيء ؟ ان لدينا الآن لكى نحدد موقفنا فى هذا الصدد ، عنصرا لم يكن لدى القدماء . فهولاء قد لجأوا الى ظاهر الأشياء ، ذلك الظاهر الذى ليس له بالبداهة قيمة فى نظر الفيلسوف والى مطامح الفكر التى قد لا تعدو أن تكون رغبة من الرغبات . أما نحن فلدينا العلوم الوضعية على نحو ما استقرت ، فإذا كانت تفترض الضرورة الكانطية فمن التعسف انكار حقيقتها . أما اذا كانت تستغنى عنها ، فالمشكلة قائمة وباب المناقشة مفتوح .

الفصل الثالث عشر

المثالية الترنسندنالية

يرى بعض النقاد أن كانط لم يثبت على وجهة نظره المثالية ولم يلتزمها دائما في قوة وإصرار . فانه بعد أن بسط نظرية واضحة صريحة جدا - وكذنه يخشى أن تفسر تفسيراً يخرجها عن مراده - رجع عن سبيله الأولى رجوعاً لا يتناول الشكل فحسب بل يتناول الموضوع أيضاً . وهذا الرجوع شبيه بما أخذ عليه في مسألة العلية ؛ فانه في نظرهم بعد أن استمد كل علاقة من الذهن ، ذهب الى أن نظاماً موجوداً من قبل في « المعطيات » هو الذي يمهّد للنظام الذي يضعه الذهن ، وقالوا أيضاً انه صنع شيئاً من هذا القبيل في موضوع الأشياء ، فبعد أن كان أول الأمر مثالياً ، أصبح آخر الأمر واقعياً ، على تفاوت في درجات الواقعية .

وهذه المسألة المتعلقة بالتأويل مرتبطة بمسألة متعلقة بالنصوص . والشرح الذين سنتحدث عنهم هم « شوبنهاور » و « كونوفيشر » و « اردمان » وهم يرون من وجهات نظر مختلفة أن هنالك اختلافاً كبيراً بين النظرية المبسطة في الطبعة الأولى لكتاب « نقد العقل الخالص » والنظرية المعروضة في الطبعة الثانية والمعرضة أيضاً في كتاب « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية » وسنتناول هذه المسألة الخاصة بالنص أثناء دراستنا للمسألة المتصلة بالمعنى .

ما مضمون المثالية الكانطية ؟ إذا أردنا حل هذه المسألة لزمنا أن نرجع أولاً الى نصوص الطبعة الأولى ، ثم ننظر فيها مع موازنتها بنصوص الطبعة الثانية . وسيكون همنا بوجه عام أن ننظر على الخصوص في النصوص التي أوزدها « كونوفيشر » ليبين بها وجه الخلاف بين الطبعتين .

١

وأخص ما نرجع اليه في الطبعة الأولى هو نقد الأغلوطة الرابعة (١) من أغاليط السيكولوجيا الترنسندنالية ، بم يسمى كانط مثاليته ؟

يسمىها « مثالية ترنسندنتالية » ، ويعنى بهذا أن الأشياء فى ذاتها ليست الا أفكارا ، بالقياس الى ما يمكننا معرفته منها . اننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء الا بالقياس اليها ، أى من حيث هى ظاهرات .

وهذه المثالية عبارة عن نظريتين :

(١) قصر معرفتنا على الظاهرات : فالظاهرات التى ندركها ليست « أشياء » فى ذاتها ، وانما هى ظاهرات . وهذه النظرية تقوم فى صميمها على قضيتين : الأولى أن المعرفة ليست ممكنة الا بحدوس ، فلا بد لها كالفن الانسانى من مواد تكون لها أساسا . وبغير ذلك تكون غير محددة وتكون مجردة محضة . فما طبيعة المواد التى نجدها تحت تصرفنا ؟ أنستطيع أن نوجدتها ؟ كلا . بل يلزمنا مواد معطيات نتلقاها من الخارج . فليس ذهننا خالقا ، وفكرنا لا يعطى الوجود لموضوعاته . نعم ان لنا ملكة حدسية ، وهى الحساسية . ولكن الزمان والمكان الملازمين لها ليسا الا صورتين فابارغتين ، ولا بد أن شيئا من الخارج يلقى فى هاتين الصورتين أو القالبين لكى يحصل ادراك ما . والمواد التى تعطى لنا على هذا النحو لا يمكن أن تترتب من ذاتها . انها « خامات » ليس بينها رابطة معقولة وتعوزها الشروط التى يلزم توافرها فى موضوع متصور على أنه واقعى . وفيما من جهة أخرى « فهم » يملك مبادئ الربط أو المقولات . ولكن هذه المقولات بنفسها فارغة ولا تمثل شيئا . ولننظر مثلا فى مقولة العلية : انها فى نفسها ليست الا رابطة تأليفية ضرورية ، فهى تتطلب لكى تنطبق على شيء حقيقى أن تعطى لها مواد مختلفة ، فهى تفترض حدوسا - ومعرفتنا مصنوعة من هذين العنصرين : حدوس حسية بحتة ، وتصورات فارغة والحس الكلى شيء غريب على ملكاتنا . وحدوسنا وتصوراتنا باجتماعها لا يمكن أن تحدث الا معرفة للظاهرات : فهى معرفة لا قيمة لها الا بالنسبة اليها نحن ، لا بالقياس الى كل فهم .

(٢) وما دمنا لانستطيع أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها أفيلزم عن ذلك أن العالم الذى نسميه واقعا ليس الا وهما ؟ يرى كانط أن العكس هو الصحيح ، وأن المثالية الترنسندنتالية تولد واقعية تجريبية .

(١) الاغلوطة يسمىها كانط paralogisme وهى استدلال غير صحيح .

والاغلوطة تختلف عن « المغالطة » Sophisme : لأن المغالطة ليست اغلوطة غير مقصودة

ولكنها اغلوطة معروضة بمهارة والقصد منها الايهام والتلبيس (المترجم) .

ونقول أولا ان هذه الواقعية ممكنة : فما دمنا نقول بالمثالية الترنسندنتالية فمتى انتزعت من موضوعات تمثلاتنا هذه التمثلات نفسها لم يبق شيء . والعالم الجسماني كله يختفى اذا ما أغينا الذات « المفكرة » . واذن فليس على أن أضغ المسألة التي لا يمكن حلها ، وهي مطابقة تمثلاتنا لأشياء موجودة خارجها ، وانما يعنيها أن نعرف اذا كنت أجد في عناصر تمثلاتنا معيارا أميز به التمثلات الصحيحة من الفاسدة . لكن شروط هذا التمييز قد أعطيت في المثالية الترنسندنتالية . واذن ففي هذا المذهب واقعية تجريبية ليست ممكنة فحسب بل صحيحة أيضا .

فالحدوس - بفضل صورتي المكان والزمان - قد جعل بعضها خارج بعض : فمن حيث انها موضوعة في الزمان تكون سلاسل ، ومن حيث انها موضوعة في المكان تكون هذه السلاسل نفسها موضوعا بعضها الى جانب بعض . وهذا الاخراج الى العيان يخلع عليها من قبل بعض الموضوعية .

ولكن ما دامت تلك الحدوس في المكان والزمان فحسب ، فهي ليست عندى موضوعات ، لأنها لا تتميز عنى . وبالمقولات ترتبط الحدوس ارتباطا يجعل منها كلا متعاون . وبهذا تعارض الذات في وعى على العموم . فاذا تميزت الحدوس عنى على هذا النحو كان لها الوجود العياني التجريبي حقا .

ونتيجة كهذه لا يمكن أن نحصل عليها في الواقعية الترنسندنتالية : فهذا المذهب لكى ينتقل من التمثل الى الموضوع مضطر الى الالتجاء الى الاستدلال . وقد نسلم بأن حدوسنا الخارجية يجب أن تكون علتها أشياء موضوعة خارج أنفسنا بالمعنى الترنسندنتالى لهذا اللفظ . ولكننا لسنا بسبيل مثل هذه الأشياء هنا : لأن هذه الأشياء تكون لا محدودة ، ولن يكون كلامنا حينئذ الا عن الأشياء على العموم ، ولن يعطينا تأكيد وجودها الحقيقية التجريبية التي نلتمسها .

وكما أن الواقعية التجريبية متعاونة مع المثالية التجريبية فالواقعية الترنسندنتالية متعاونة مع المثالية التجريبية .

٢

ولننظر الآن اذا كان مذهب كانط قد لحقه تغير ، مستعينين في هذا البحث بكتاب « التمهيدات » وبالطبعة الثانية من كتاب « النقد » . والنصوص الأساسية هي الفصلان الثانى والثالث من القسم الأول من

« التمهيدات » والزيادة التي جاءت في الطبعة الثانية لكتاب « النقد » وعنوانها : « نقض المثالية » ، وهي الواردة عقب برهان المسلمة الثانية من مسلمات الفكر التجريبي على العموم .

في سنة ١٧٨٢ ظهر في نشرات « جوتنجن » تعقيب على كتاب « نقد العقل الخالص » عرض فيه كاتبه مذهب كانط ، فعده مثالية خالصة ليس بينها وبين مثالية (بركلى) فرق كبير . وذهب « هامان » من ناحيته الى أن وصف كانط بأنه « هيوم بروسى » (ein preussischer Hume) .

لكن كانط نفسه تولى الرد على هذا النقد ، فأدلى بتفسير لموقفه في « التمهيدات » وأثبت زيادة في الطبعة الثانية لكتاب « نقد العقل الخالص » فقال : ان المثالية هي المذهب الذى لا يسلم بوجود حقيقى الا للموجودات المفكرة وتمثلات الموجودات المفكرة ، فهل فى مذهبى شئ من هذا القبيل؟ انى لم أقل قط بأنه لا وجود الا للموجودات المفكرة ، وان انكار الوجود الخارجى فكرة لم تخطر لى على بال .

وكيف يمكن أن ينتهى مذهبى الى انكار الأشياء فى ذاتها ؟ وماذا فعلت أكثر من أنى خطوات خطوة أبعد مما خطا « لوك » فى الطريق التى رسمها ذلك الفيلسوف ؟ كان لوك قد فرق بين الصفات الاولى والصفات الثانية ، وذهب الى أن الصفات الثانية لا توجد الا فى الذهن . ولم يتهمه أحد من أجل ذلك بأنه أنكر وجود الأشياء الخارجية . ولكنى اقتصرت على ما قال « لوك » عن الصفات الثانية فطبقت على الصفات الاولى ، ولم أعد القول بأننا لانستطيع أبدا بالحواس أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها .

وانى لأدفع ذلك التجنى الذى يصف مذهبى بالمثالية المطلقة ، وأستطيع أن أقرر أن مذهب خصومى هو الذى يؤدى اليها : لأننا لو أخذنا بأقوال من يزعمون معرفة الأشياء فى ذاتها لألفينا أنفسنا فى مأزق لامخرج منها : اذ أنه لا سبيل الى الموازنة بين المعرفة وبين الأشياء التى تؤخذ المعرفة على أنها تمثيل صادق لها . فالقول بأن المكان مطابق لا لعلاقة حساسيتى بالموضوعات فحسب بل للأشياء فى ذاتها أيضا ، قول يخلو من المعنى تماما كالقول بأن الاحساس باللون الأحمر مشابه لخاصية كهربيتور الزئبق الأخضر التى تحدث هذا اللون .

أما فيما يتعلق بما لموضوعات التجربة من واقعية فان هذه الواقعية عبارة عن استحالة الخلط بين الحلم وبين الادراك الحسى . واذن فينبغى فيما يقول كانط أن نفرق بعناية بين « الظاهرة » Erscheinung

ولنتساءل الآن عما اذا كان اعترى المذهب تغيير حقيقى كما يذهب «كونوفيشر» و «اردمان» على معنيين مختلفين .

يرى كونوفيشر أن الطبعة الأولى لكتاب «النقد» لا تبين «للشئ فى ذاته» أى أثر فى المعرفة ، فى حين أن الطبعة الثانية تجعل «الشئ فى ذاته» عنصرا رئيسيا فى المعرفة . فقد ورد فى الطبعة الأولى : انك لو استبعدت الذات المفكرة لم يبق لديك شئ . أما فى الطبعة الثانية فنرى على عكس ذلك أن المعرفة تفترض لا تمثل شئ فحسب بل وجود شئ خارج عنا . وهنا يرى «كونوفيشر» تناقضا بينا .

ويسلم «كونوفيشر» بأن كانط لم ينكر قط وجود «الشئ فى ذاته» . فهل مما يقبله العقل حينئذ ألا يكون لذلك الشئ فى ذاته أى أثر على الاطلاق ؟ اننا نجيب «ابتداء» بأن ذلك غير معقول .

نعم ان كانط قد قال : انك لو ألغيت الذات المفكرة لم يبق شئ . وأنا أجيب بأنه لابد أنه اراد بهذا أن يقول : انك لو ألغيت الذات المفكرة لما بقى شئ من الموضوع الذى نعرفه ، من الواقع التجريبي ولا من الذات المعروفة من حيث هى كذلك .

ولا يمكن أن يكون كانط قد أراد أن يقرر بأنه لا يبقى شئ على الاطلاق : فمهما يكن الأمر فهناك يبقى الفهم على العموم ، ويبقى أيضا الشئ فى ذاته ، كما يبقى الشئ المعطى الذى يتصل به على وجه لا نستطيع أن نعرفه . وما دام «متنوع» الجحس معطى لنا فى الزمان والمكان دون غيرهما ، فاننا لو ألغينا هذين الشرطين لم يبق شئ مما يسميه عالم التجربة .

أما فى فصله عن «نقض المثالية» فى الطبعة الثانية ، فسياق النص يدل على أن المقصود انما هو نقض المثالية التجريبية ، وبالتالى اقامة الواقعية التجريبية . والشئ الثابت الذى يتكلم عنه كانط هنا هو شئ تجريبي محض ، وهو ثابت فى المكان . ولكن المكان صورة من صور الحساسية . وبعبارة أخرى ، لم يتغير فكر كانط : فالشئ فى ذاته موجود ، والمثالية الترنسندنتالية تفترض وجوده . أما المهمة التى يمكن أن يقوم بها فى المعرفة فلا تستطيع ملكاتنا أن تحددها . اننا لا نستطيع أن نجاوز الشئ المعطى ، والمعطى عندنا هو نحن أنفسنا .

وقد ذهب «بنو اردمان» الى أن كانط قد كان اول الأمر نقديا تجريبيا ، ثم عاد الى الواقعية الترنسندنتالية ، فرأى أولا أن الشئ فى

ذاته تصور مقيد محدد ، تم أصبح الشيء في ذاته بعد ذلك في « التمهيدات » وفي الطبعة الثانية لكتاب « نقد العقل الخالص » وفي « نقد العقل العملي » موضوعا حقيقيا من موضوعات المعرفة .

ولكننا نعترض على « اردمان » بأننا نجد في الطبعة الأولى أن فكرة الشيء في ذاته ليست محددة ولا مقيدة الا لأن وجود الشيء في ذاته قد أخذ مأخذ الجدل .

واذا كان كانط قد وسع في الناحية العملية من مجال الفكر فذلك باسم اعتقاد قد حرص هو نفسه على أن يميزه عن المعرفة ولم يكف عن الدفاع عن الطابع الحاسم للنتائج التي انتهى اليها النقد ، وذهب من المعرفة الى الاعتقاد دون أن يقبل أبدا أن يجعل الاعتقاد مؤثرا في المعرفة .

٣

ولكن اذا لم يكن هنالك تغير في المذهب أفلا يمكن أن يقال بأنه ينطوي على تناقض داخلي ؟ ذلك هو النقد الذي وجهه اليه جمهور كبير جدا من النقاد ، ويبدو أن هذا النقد راجع الى « جاكوبى » .

قالوا ان الخاصة الكبرى للمذهب أنه ينكر أن يكون لمبدأ العلية قيمة متعالية : لأن ذلك المبدأ لا يمكن أن ينصب عند كانط على وجه مشروع الا على الظاهرات . ولكن من جهة أخرى يفترض كانط أن التأثيرات التي بتلقاها الذهن تحدثها الأشياء في ذاتها . فكأن كانط بهذا الافتراض قد استعمل مبدأ العلية استعمالا متعاليا ، فناقض نفسه بنفسه ، وقالوا ان تاريخ الفلسفة يؤيد هذا اللوم : لأن « فشته » قد حاول أن تكون الانية نفسها هي المحدث للشيء المعطى ، وذلك لكيلا ينسب العلية الى الشيء في ذاته . ولكن « هربارت » على عكس ذلك قد وضع الوجود البسيط علة للتمثل في موجود بسيط آخر . ولعل الصعوبة المشار اليها هنا قد خفت حدثها ان لم تكن قد زالت تماما .

ونلاحظ أولا أن كانط لم يسلم بتاتا بوجود علاقة عليية بين الانطباع وبين الأشياء ذاتها ، لأن العلية عنده عبارة عن تعاقب مرتب ، ومن أجل هذا كانت العلية تفترض الزمان الذي هو بعيد عن الشيء في ذاته ، واذا كانت هناك علاقة بين الشيء في ذاته وبين الانطباع فهي علاقة لا يمكن معرفتها نظريا .

ونلاحظ أيضا أن العلية الفيزيائية ليست هي العلية الوحيدة والممكن تصورها . ونظرية المقولات تبين لنا قوانين الادراك قد التأمت مع التجربة . ولكن هذه القوانين تقوم على الفهم الخالص والفهم المستقل

فى وجوده عن التجربة • ومن أجل هذا فان عليّة العقل نفسه ان لم يمكن الاحاطة بها فمن الممكن على الأقل تصورها • واذن فانكار كل علاقة من علاقات العلية الفيزيقية بين الشئ وبين التأثير ، كما فعل كانط وكما كان لزاما عليه أن يفعل ، ليس معناه أنه قد جعل من كل ضرب من ضروب العلاقة بين هذين الطرفين شيئا لا سبيل الى تصوره •

٤

والآن ما قيمة هذه المثالية ؟

قد كانت تلك المثالية فى فكر كانط نظرية نهائية • ولكن مسيو « بيلون » Pillon فى مقدمته العميقة لرسالة هيوم فى « الطبيعة البشرية » قد خلص الى القول بأن يرى أن الواجب الجمع بين رأى هيوم وكانط ، لكى نصل الى فلسفة فى المعرفة كاملة حاسمة • ولم يستطع هيوم أن يقيم طابع الضرورة فى العلاقة العلية على أساس سليم • فصحح كانط موقف هيوم فى هذه المسألة تصحيحا فائقا • ولكن فى حين ان هيوم قد أبطل القول بالجواهر ، نجد ان كانط قد استبقاه : وفى هذا رجعة الى الخلف • فينبغى ، لكى يكون لدينا حل حاسم أن نفهم أن الجواهر الوحيد هو القانون وهو العلية الكانطية •

ولكن لا يمكن عند كانط الفصل بين النظريات عن الشئ فى ذاته وعن العلية • أفلا يلزم أن يفترض وجود متنوع معطى ، لكى يكون تصورا للعية تصورا له مطابق فى الخارج ؟ وهذا المتنوع من حيث انه معطى فقط ، ومن حيث انه يستحيل الحصول عليه بحدس عقلى ، أفلا يفترض وجود الشئ فى ذاته ؟ فالشئ فى ذاته عند كانط لا يمكن أن يعرف ، ولكنه على كل حال لا يمكن أن يستغنى عنه • ومن هنا أراد كانط دائما أن يضاف الى لفظ المثالية صفة كصفة « الترنسندنتالية » أو « النقدية » •

واذن فيبدو مذهب كانط مذهباً متسقاً محكماً ، وانما تظهر الصعوبات عندما يبذل الجهد لمعالجة المشكلات التى يثيرها • ولا يفوتنا أن نقول ان ذلك الجهد مناف لروح كانط : فهو لا يقبل من ضروب الميتافيزيقا الا الميتافيزيقا التى يوجهها النقد ويخفف من غلوها •

الفصل الرابع عشر

الظواهر والنومين

نجد أنفسنا ، بواسطة تلك النظرية عن الأشياء في ذاتها التي عرضناها في الدرس الأخير ، محصورين في عالم الظواهر ، عالم المظاهر ، أما العالم المطلق فيبدو مغلقا تمام الاغلاق . وهنا محل للتساؤل مع كانط نفسه عما اذا كان مذهبه قد قضى على كل ضرب من ضروب الميتافيزيقا . قد يذهب بنا الظن الى ذلك ومع ذلك نجد أن كانط في نهاية « التحليل الترنسندنتالي » نفسه في فصل عنوانه « أساس تقسيم جميع الأشياء على العموم الى ظاهرات والى نومين » - يضع لبنة الأساس لميتافيزيقا جديدة . هذا هو منعطف الفلسفة الكانطية . فخارج ميتافيزيقا المطلق يوجد نوع من الميتافيزيقا سوف يستخلص مباشرة من كتاب « النقد » . وهي التي ستبسط في كتاب « المبادئ الميتافيزيقية لعلم الطبيعة » (١٧٨٦) . يرى كانط أننا اذا استطعنا أن نجد بين المعطيات الحسية أو خصائص المادة موضوعا يمكن أن تنطبق عليه القوانين التأليفية للفهم ، استطعنا أن نقيم ميتافيزيقا الطبيعة الجسمية . وهذا العنصر موجود وهو الحركة . وكانط يحدده على التوالي « أولانيا » عن طريق مقولات الفهم المختلفة ، ويحصل بهذا على ميتافيزيقا دون أن يخرج عن عالم الحواس .

ولكننا نعرف أنه سينشئ ميتافيزيقا أخرى وهي ميتافيزيقا الحرية . وها هنا يوضع السؤال . هل ميتافيزيقا كهذه تكون مشروعة في فلسفة كانط ؟ لم يخل الأمر من وجود شراح لفلسفة كانط يذهبون الى ضرورة الاختيار : أما النقد أو الأخلاق . ترى هل وقع كانط في تناقض ؟ وهل ما قوضه باحدى يديه قد أقامه بالأخرى ؟ وكيف استطاع أن ينتقل من المذهب السلبي المبسوط في « نقد العقل الخالص » الى المذهب الايجابي المبسوط في « نقد العقل العملي » ؟

١

ولننظر أولا فى الجانب السلبي من النتيجة التى وصل اليها ، لقد أعلن عن نيته أن يقلب الميتافيزيقا « القطعية » ؛ ولكنه لم يأخذ على عاتقه أن يقلب كل ميتافيزيقا . فالميتافيزيقا القطعية هى ادعاء معرفة الأشياء كما هى فى ذاتها ، والحصول على يقين نظرى عن موضوعات مثل الحرية الانسانية ووجود الله ، والطبيعة المتناهية أو اللامتناهية للعالم ، وجميعها موضوعات تتخطى التجربة . ميتافيزيقا كهذه مستحيلة . نعم انه يوجد فى عقلنا مبادئ تتخطى التجربة : كمبادئ الجوهرية أو العلية ولكن هذه المبادئ فى ذاتها فارغة من أى فحوى ، ومحتاجة لكى يكون لها معنى أن تنطبق على حدود ، وليس يعطى لنا الا حدود حسية .

ولكن استحالة الميتافيزيقا القطعية لا تفهم حقا الا اذا عرفنا علة هذه الميتافيزيقا . ان منبعها وهم من أوهام الذهن الانسانى لا سبيل الى تفاديه . اننا مالكون لمبادئ تتخطى التجربة ، مبادئ هى فى ذاتها كلية عامة ، وهذه المبادئ على عقلنا نفسه . ويترتب على هذا أن لدينا ميلا طبيعيا الى تعميم انطباعاته . هذه القيمة الكلية العامة المنسوبة الى حديثنا هى أشبه بالخطيئة الأولى للذهن ، كما ان خطيئة الارادة هى عصيان القانون ، أو تعميم الارادة التجريبية . ونحن لا نعرف أول الأمر أن العالم المعروض علينا يقوم على حدود جزئية . وانما رؤية المتناقضات التى نقع فيها حين النظر الى هذا العالم على أنه مطلق ، هى التى تدلنا على خطئنا .

ويظهرنا تاريخ الفلسفة على حالة الذهن الانسانى هذه . يبدأ الميتافيزيقى بالرياضيات ، وفيها يقوم الذهن باستدلالات « أولانية » فيوسع معرفته توسيعا لا حد له . هذه الامكانية التى يشاهدها عند الانسان وهى القدرة على أن يستمد من نفسه معارف يقينية وغير محدودة تدفعه الى الظن بأن ذهنه لا يقف عند حد ، وأن كل ما هو موجود يمكن أن يعرف لديه « أولانيا » . وعلى هذا النحو وجدنا أفلاطون الرياضى يريد أن يرتفع بواسطة عقله الى المعرفة النظرية للموجود المطلق . ويتصدى كانط لكشف القناع عن هذا العيب الأصيل من وجهة النظر هذه ولما كانت الرياضيات لا تستعمل الفهم وحده ، فالفهم لا يثبت أنه يستطيع بنفسه أن يخلق معرفة ما . والرياضيات تفترض وجود حدود ، وليس حظها من ذلك أقل من المعرفة العامة . وكل ما فى الأمر أن هذه الحدود يعطيها الذهن لنفسه . ان فيه صورتى المكان والزمان وبفضل هاتين الصورتين من صور الحدس ينشئ الذهن أشكالا يمكنه من أن

يطبق مقولاته • ولكن خارج ميدان الرياضة لا يجد الذهن تحت تصرفه
الا حدودا تجريبية ، بحيث أن التقدم نفسه الذي كان في مكانه في
الرياضيات يصبح محظورا عليه فيما بعد •
ولكن أليست اذن كل ميتافيزيقا للمطلق مستحيلة ؟

قد رأينا أن كانط يثبت الى جوار الظاهرات ضرورة تصور
الأشياء في ذاتها • ولكننا نجد حتى الآن أن هذا التصور قلما يوسع
مجال فكرنا : فهو مقيد فقط ، وانما ينفع في أن يثبت لنا أن معرفتنا
لا تظهر لنا الأشياء كما هي في ذاتها ولكن كما تبدو لنا • ألا نستطيع
أن نصل عن هذه الأشياء في ذاتها الى فكرة تكون على نحو ما أقل فراغا؟
ولم تكون الأشياء في ذاتها غير ممكنة معرفتنا لها ؟ وكيف يمكن أن نعرف
أن التصور الذي تقدمه لنا سلبى صرف ؟ يسوقنا هذا السؤال الى
التساؤل عما عسى أن يكون تصور ايجابى للأشياء في ذاتها • ولكي
نحصل عليه ينبغي أن يكون في مقدورنا أن نعطي أنفسنا حدسا مطابقا
لتصورات الفهم ، وكلها تماما مثلها • وبعبارة أخرى ينبغي أن يكون فهمنا
حدسيا ، وأن تخلق هذه التصورات موضوعات • غير أن هذا ليس في
مقدورها • فان تصوراتنا تفترض موضوعاتها ولا تخلقها •

ومفولات فهمنا لا تصبح ممكنة التطبيق على شيء الا اذا جعلت جزئية
عن طريق الحساسية • فمثلا في مبدأ العلية التي لدينا ، لو حذفنا اعتبار
الزمان لم يعد لديك الا علاقة منطقية صرفة ، فلا استطاع أن يقال
أى الحدين فيها يعبر عن العلة وأيهما يعبر عن المعلول • والأمر كذلك
في جميع المقولات ، اذا ما رددتها الى نفسها وجردتها من كل غلاف حسي •

ما معنى هذا ؟ معناه أنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا تصور
ايجابى للشيء في ذاته ، ولكننا نتبين على نحو ايجابى ما عسى أن يكون
تصور كهذا • والشيء في ذاته اذا تصور على هذا النحو لم يعد مقتصرا
على ذلك الحد الذي لمعرفتنا والمتصور تصورا سلبيا والذي قد عرفناه في
المرّة الأخيرة بأنه شيء ان لم يكن معروفا ولا من الممكن معرفته فهو مع
ذلك متصور تصورا ايجابيا • اننا نعرف ما عسى أن تكون معرفته لدى
موجود قد يستطيع أن يعرفه • واذن فالشيء في ذاته هو عندنا « نومين »
ويجمل هنا أن نستعيد التفرقة القديمة بين الأشياء كما تبدو لنا والأشياء
كما هي ، ولكن مع استعمال هذه الكلمات على معنى آخر غير المعنى الذي
قصد أفلاطون • فقد رأى أفلاطون أن «النومين» كالظاهرات هي كائنات
والظاهرات كائنات من حيث كونها مختلطة بقوة لا عاقلة فكانت عماء متقلبا
غير مستقر ، في حين أن الأشياء في ذاتها هي الكائنات في صورتها

وعلاقتها الخالدة . أما كانط فيرى خلافا لذلك أن « النومين » وحدهما كائنات : والظواهرات انما هي المظاهر التي تقدمها لنا الأشياء بعد أن شوهتها بنيتنا العقلية .

٢

كيف سيتيسر لكانط أن يقيم على هذا الأساس الضيق مذهبا في المطلق ؟ بداية الانظار في هذا الموضوع موجودة في رسالة « المعاني الأخلاقية الشائعة » . لقد حلل كانط أفكاره ووصل الى النتيجة الآتية : يوجد في صميم نصرفاتنا الاخلاقية جميعا فكرة الفعل من وجهة نظر كلية ، والطاعة لأمر لا يخضع لأي شرط ، ومراعاة قانون منظور اليه على أنه ضروري في ذاته . ولكن الكلية والضرورة ما هما الا جوهر العقل وماهيته . واذن فالقانون الاخلاقي هو الأمر بالفعل وفقا للعقل الخالص وبتحقيق العقل وباخراج العقل من القوة الى الفعل . وبناء على هذا ، اذا أردنا ، على رأى كانط ، أن نفسر جميع أحكامنا الأخلاقية ، فيلزم ويكفى أن نذكر هذه الصبغة : فليكن العقل ، وليتحقق الكلي وليصبح موضوعا لحس ! .

ولكننا قد قلنا بأن العقل النظري لا يستطيع أن يجد موضوعا مطابقا له . والعقل العملي هو الأمر بتحقيق هذا العقل ، وايجاد موضوع يكون مطابقا له . وربما وجب أن ينظر الى هذا «أولانيا» على أنه يستحيل اذا عرفنا أنه لا يمكن أن يوجد عالم آخر سوى عالم التجربة . لأن الكلي لا يمكن أن يتحقق في عالم التجربة هذا . لكننا نعرف أن العقل متقدم على التجربة ، وهو انما يضيف ، من خارج ومن فوق على وجه ما ، الكلية والضرورة على الاشياء المعروضة عليه . وبفضل هذه المعرفة نستطيع على الأقل أن نتصور ، ان لم نستطع أن نحقق في أنفسنا ، فهما حدسسيا أو اتحاد الفهم مع حساسية كلية مثله . فاذا كان الأمر كذلك ففكرة عقل عملي ليست فكرة منافية للعقل . أنها فكرة العقل من حيث انه يأمرنا بهذا التحقيق لماهيته ، وهو تحقيق ليس في مقدورنا أن نتمثله . ونحن ندرك موضوع الاخلاق على أنه شيء يمكن أن يتحقق على الأقل في ذلك العالم الآخر الذي ما زال مجهولا لنا والذي ضمن لنا « نقد العقل الخالص » امكان وجوده .

ولكن فلنحذر الاعتقاد بأنه في مقدورنا أن نعرف بعلم نظري شيئا عن امكان هذا التحقيق . فلن يكون ذلك موضوع « معرفة » بل موضوع

«اعتقاد» فحسب . و «نقد العقل الخالص» يسمح لنا بالاعتقاد بأن العقل يستطيع أن يصير عمليا ويستطيع أن يكون متحققا في الخارج . على أن من الممكن ومن المشروع ابتداءً من هذا الاعتقاد أن نستدل بحيث نبحث عن الشروط المطلوبة لكي يتصور تحقيق العقل هذا في عالمنا على أنه شيء ممكن : عندئذ نجد أن العقل لا يمكن أن يتحقق بغير الحرية وبغير أنه يوفق بين عالمنا الطبيعي وبين مطالب القانون الأخلاقي ، وبغير بقاء الشخصيات ، مما يجعل من الممكن وجود اكتمال لا يقف عند حد . صحيح أن جميع هذه الموضوعات لن تعرف نظريا ، ولكنها ستكون موضوعا لاعتقاد مشروع . وقد قال كانط : « كان لا بد لي من تقويض العلم النظري للمطلق حتى أفسح مكانا للاعتقاد الذي يتطلب عالما يسوده العقل والحرية » .

٣

ولكن هل الانتقال من المذهب الأول الى الثاني انتقال مشروع ؟ ان الموضوعات المشار اليها هنا، الحرية والله والبقاء، هي في نظر « نقد العقل الخالص » أمور لا يستطيع العقل أن يصل اليها . واذن فما معنى هذا التعبير vernunftglaube « الاعتقاد العقلي » الذي به ميز كانط نوع التصديق الذي نسبغه عليها ؟ لا يوجد هنا ، فيما يبدو شيء هو عقلي . وانما توجد مذاهب أضيفت برمتها الى المعرفة العقلية ، وما دامت هنا فجوة ، فلن يكون لنا شأن مع العقل ، بل مع العاطفة والاختلاف بين كانط وبين جاكوبى هو اختلاف فى الألفاظ أكثر مما هو اختلاف فى الأشياء . هذا ما بينه مسيو « لفى برول » عندما قال فى مقدمة بحثه الدقيق عن جاكوبى : « أنه اذا كان المنهج فى الأخلاق عند كانط هو التحليل ، فإن المبدأ هو العاطفة » : أى معنى هذا اذن أن الأخلاق عنده ما هي الا العقيدة الخشوعية للانسان وقد دخلت لتسد هذا الفراغ الذى تركه نقد الفيلسوف ؟

وتأويل آخر يرى أن براهين «نقد العقل العملى» عقلية حقا . ففيه يستند كانط على واقعة من وقائع العقل وفيه يستخدم المقولات وعلى هذا فالرباط بين « نقد العقل العملى » و « نقد العقل النظري » رباط لا فجوة فيه . اذا صح هذا فيكون كانط قد تناقض تناقضا بيّنا ، وأصبح قطعيا ، ولن ينجو المنطق الا اذا أقيم مذهب المعرفة على التقعية الأخلاقية وأقيمت الظاهرة على الوجود . وعلى هذا النحو يبدو المذهب وقد سيق اما الى الثنائية واما الى التناقض .

ان الصعوبات حقيقية ، ولكن يمكن التخفيف منها الى حد ما .
ولنلاحظ أن كانط قد رآها ، وأنه قد احتج احتجاجا شديدا على كلا
التأويلين على السواء . وقد ادعى أنه من أصحاب المذهب العقلي * وعنده
ان اتخاذ العاطفة مبدأ للأخلاق هو الاسترسال في العواطف ، هو
ال Schwaermerei أى احلال الخيال والهوى والنزوة الفردية محل التعقل
الهادى ذى القيمة الكلية العامة . وفى رأيه أن الخطأ العضال الذى وقع
فيه روسو فى سعيه النبيل للانتصاف للأخلاق وللوصل بينها وبين
الطبيعة أنه أقام الأخلاق على العاطفة . وقد اعتزم كانط أن يبحث عن
هذا الأساس فى العقل نفسه .

ومن جهة أخرى ظل كانط دائم الحرص على احترام نتائج كتاب
«نقد العقل الخالص» . وقد قال فيه ان الموضوع متقدم على المبادئ .
أما هنا فان المبدأ هو الذى يتقدم على الموضوع وباعتباره أمرا فقط
لا باعتباره ينبوعا للمعرفة . ولم تكن عنايته بتجنب القطعية بأقل من
عنايته بتجنب التعصب الأخلاقى . وقد خصص فصلا فى كتاب « نقد
العقل العملى » لبيان أن الاعتقاد الذى يقيمه هذا النقد لا يزيد المعرفة
فى شىء .

أيقال لعل هذا من جانب كانط لا يعدو أن يكون نية مطوية وزعما
باطلا ؟ اننا نعتقد أن فى هذا القول مبالغة : فان مذهبه يزودنا بنقطة
الالتقاء بين الأخلاق والعلم . ونقد العقل الخالص قد أقام الوجود الخاص
للعقل . فكيف كان هذا ؟ اذ بين أن العقل سابق على التجربة وأن التجربة
تفرض وجوده من قبل ، ويترتب على هذا ، عند كانط ، نتيجة
لها خطرها ، العقل قوامه صورة الكلية (الشمول) والعقل انما هو نقطة
الالتقاء بين المعرفة والعمل ، العقل ، والعقل وحده ، هو المطلوب تحقيقه
فى الخارج .

ولم ينبغى تحقق العقل فى الخارج؟ هنا تدخل الواقعة الميتافيزيقية،
واقعة العقل ، تلك التى يتكلم عنها كانط بصدد مبدأ الأخلاق . الأخلاق
المعطاه هى حقيقة واقعة كفيزيقا نيوتن على حد سواء . ومن هذه الأخلاق
يستمد النقد ، بطريق التحليل ، فكرة « الأمر الجازم » .

والخلاصة أن كانط بدأ من العقل الذى كان قد أقام وجوده الحقيقى
وطبيعته الخاصة فى «نقد العقل النظرى» وسعى الى أن يصل بين فكرة
هذا العقل وبين الأمر الذى يقضى بتحقيقه فى الخارج . فهل نجح فى
ذلك نجاحا تاما ؟ قد لا نستطيع أن نقول ذلك . ولكن هل فشله من ذلك

النوع الذى يحكم بالادانة على مذهب ؟ يبدو لى اننا نشعر بمثل الحرج الذى لازم كانط . فنحن أيضا نطمع فى أن نعلم الاخلاق باسم العقل . وأن نجعلها تحظى بنصيب من مهابة الشمول ذى القيمة الفلسفية التى تتصل بكلمة العقل هذه .

ولكننا اذا ما نزلنا من المعانى العامة الى التحقق فى الخارج فكيف نحافظ على وعدنا ؟

فى أكثر الاحيان يقتصر المعنى الذى نضممه على أن العقل يشتمل على عناصر معرفة رفيعة ومبادئ أخلاقية ودينية . وبفضل هذه المعانى الفطرية يستطيع العقل أن يكون أساسا للأخلاق . هذا المذهب واضح ومنطقي . ولكنه لا يعدو أن يكون عودة ساذجا الى القطعية التى حرص كانط على نقدها حرصا شديدا . فقد بين أن العقل ، مفهوما على هذا المعنى ، انما هو عقيدة حقا وليس شيئا آخر ، لأنه لا يمكنه أن يقدم أوراق اعتماده . فاذا كان بدؤنا من هذا العقل ، لم تكن غير متقدمين على كانط فحسب ، بل نكون متخلفين عنه وراجعين الى المذاهب التى تخطاها من قبل . صحيح أن كل اعتقاد له احترامه ولكن لا يكفى أن نجعل اسم العقل زينة له لكى نضفى عليه قيمة نظرية شاملة .

ولكن لعلنا فيما نرمى اليه من اتجاه على أخلاقى نكون بسبيل العقل العملى ؟ اذن فلن نكون بسبيل شيء خفى ، أو فردى ، أو عاطفة سميت خطأ باسم العقل . انما العقل هو الذى نتخذه مبدأ . ولكن ما الذى يزودنا به العقل من حيث تكون له الرياسة فى العلم ؟ العقل العملى انما هو التزامنا ألا نؤكد شيئا أيا كان الا بناء على اسباب . وأى نوع من الأسباب هو المطلوب هنا ؟ أسباب من الواقع فقط . هل يمكننا بذلك العقل الذى لا نزاع فى قيمته وشموله ، أن نقيم أخلاقا على جهة القطع والتأكيد ؟ هذا أمر مشكوك فيه جدا . على أى حال لابد لهذه الاخلاق من أن تعدل عن معنئى الواجب والحرية ، وجلى أنهما معنيان لا يمكن أن يستمدا من الوقائع . فان قيل اننا سننظر لا فى الوقائع الخارجية فحسب بل فى الوقائع الداخلية كالشعور بالمسئولية وفكرة الحرية وفكرة الواجب والحق ، قلنا نعم انه يكون فى استطاعتنا حينئذ أن نقيم نظريات أخلاقية ولكن لأننا بدلا من الوقائع الحقيقية ، الوقائع المفهومة بالمعنى العلمى للكلمة ، نكون قد اتخذنا بداية اننا معطيات معقدة وغامضة تشتمل مع الوقائع البسيطة معانى ميتافيزيقية شبيهة بمعانى القطعيين . وان تكون كلمة « العلم » هنالك الا راية تيسر مرور أفكار لا تأتى من العلم .

فيبدو أن من اللازم لمن أراد أن يكون من أنصار المذهب العقلي في الأخلاق أن يعود إلى مذهب عقلي نقدي يجعل نقطة بدايته البحث عن شروط العلم . ولكن المشكلة قد أصبحت أصعب علينا مما كانت على كانط . لأن من الصعب علينا حقا أن ننسب إلى العقل حتى ذلك القسط من الواقع الذي كان ينسبه هو إليه . وقد عيب عليه أنه لم يعط العقل في أمور الأخلاق إلا مبادئ صورية . ونخشى أن تكون فكرة العقل عندنا أكثر هزلا مما كانت . وقد كان اعتماد كانط في اعتقاده بأن للعقل مضمونا خاصا ، على الفكرة الذاهبة إلى أن الفيزيكا النيوتونية حيث تطبق مبادئها هي علم كامل . ولكن الفكرة التي تذهب إلى أن علمنا بالطبيعة يستطيع يوما أن يصير كاملا ، هي فكرة قد تزعزعت جدا في عصرنا هذا ، ويندر أن نجد من الرياضيين أنفسهم من ينسب إلى علمه هذه القيمة المطلقة . وهم يميلون إلى استعمال لفظة «المواضعة» convention وصفا لطبيعة مبادئهم . والفيزيكا الرياضية ، والفيزيكا النيوتونية لا تعدو أن تكون تقريبية ، بحيث أننا لم نعد نخرج من نقد العلوم بفكرة عن صورة من صور الشمول والضرورة نستطيع أن نرجعها إلى العقل .

فالعقل يكاد اليوم أن يفلت من أيدينا . وبعد أن كان مبدأ صوريا وماديا معا لدى القطعيين ، ومبدأ صوريا أيضا لدى كانط ، أصبح لدينا غاية وغرضا ومثلا أعلى .

واذن فماذا عسى أن تكون العقلانية الأخلاقية عندنا ؟ المبدأ الأخلاقي في نظر كانط ، هو شيء معطى ، وهو العقل نفسه . أما عندنا فالمبدأ هو مثل أعلى بقدر نحققه . وليس ينبئنا العلم أكثر مما تنبئنا الأخلاق بأن العقل موجود . اننا نريد أن يكون موجودا ، ونريد أن يسود . وهذان الفرضان يبدوان لنا متآزرين يشد أحدهما الآخر . اننا حين نعمل من أجل سيادة العقل ننمى في نفوسنا فكرة العقل نفسه . ان بين الفكرة والفعل وبين الفعل والفكرة تأثيرا متبادلا . وعلى هذا النحو ابتعدت عنا الغاية الأخلاقية . لقد كان القدماء يجدون في العالم نفسه ، مغمورا بالأثر الإلهي ، الوسائل مع الغاية . وقد وجد كانط القاعدة المجردة للأخلاق منطوية في نفسه أيضا . أما نحن فعلى أن نكتسب معرفة الواجب كما نكتسب إمكان تحقيقه في الخارج . ولكن تاريخ الإنسانية قد بين لنا أن التقدم ممكن في هذا السبيل . فما عسى أن يكون ذلك التاريخ إذا لم يكن اكتمالا في الأفكار والأفعال الإنسانية ناتجا من تأثيرها المتبادل؟

الفصل الخامس عشر

فكرة القانون الفيزيقي وفقا للنقد الكانطي

سنستخدم ، في هذه الدراسة ، « تحليل المبادئ » . والمذهب الذي سنحاول تعريفه سيضع تحت أنظارنا نتيجة النقد الايجابية : فالواقع أن نقد كانط بعيد عما يتصوره البعض أحيانا من أنه في صميمه مذهب سلبي ، مؤداه انكار أى ميتافيزيقا قطعية . فهو ينتهي حقا الى فكرة ايجابية ، فكرة القانون الفيزيقي الذي يبقى علينا تحديده .

١

لا بد للطبيعة — اذا أردنا أن تكون مما يمكن أن تعرف لنا وأن تكون موجودة عندنا — أن تكون على وفاق مع الشروط التي بها وحدها نستطيع أن نتصور أنها موجودة . واذن فمن شروط الفكر لا بد أن تستخلص شروط الطبيعة معتبرة في وجودها العام . ولكن تفكيرنا يتضمن شيئين: حدسا وتنظيما ؛ فينبغي أن تخضع الطبيعة لشروط الحدس وشروط الربط اللازم لذهننا .

ففيما يتعلق بالنقطة الأولى تمكن الطبيعة لحساسيتنا اذا عرضت لنا الأشياء في صورة الكم . من أجل هذا وجب أن تكون خاضعة لمبادئ يسميها كانط « مبادئ رياضية » .

وهذه المبادئ انما : لا بد أولا أن يكون في مقدورنا ، ونحن نلاحظ الأمور في الطبيعة، أن ننتقل من الأجزاء الى الكل . وعلى هذا النحو يجري حدسنا وهذه سبيلنا في تلقي الأشياء المعطيات . والمبدأ المعبر عن مطلب ذهننا هذا هو ما يلي : جميع الحدوس كميات « ممتدة » .

ولا بد ثانياً من أن يكون للأشياء قدر من التأثير على حواسنا . وهذا هو الشرط المطلوب لتمكينها من أن تزودنا بأحاسيس . والمبدأ الذي يحكم الأشياء في هذا الصدد هو التالي : في كل ظاهرة يملك الواقع - بالضرورة - كما شديداً ودرجة ما .

ومتى توافر هذان الشرطان استطاعت الظاهرات المعطيات أن تدخل في إطار انرياضيات ؛ وعندئذ تكون الرياضة ممكنة التطبيق على الفيزيكا . ولكن هذا لا يكفي : فالظاهرات الى الآن لا تدرك الا من حيث أنها ممكنة . وينبغي أن تدرك من حيث أنها موجودة ، ومن حيث أنها متعلقة بموضوعات حقيقية ولهذا يلزم أن تكون ، في عناصرها الكيفية نفسها ، مرتبطة ومتازرة بعضها مع بعض . وهذا ما يحدث بواسطة المبادئ الناتجة عن التأليف بين مقولتي الاضافة والجهة وبين صورة الزمان ؛ وهي مبادئ يسميها كانط « دينامية » .

والمبادئ على نوعين : مبادئ النوع الأول يسميها كانط « تمثيلات التجربة » وقد استعار كانط لفظ « التمثيل » هذا من اللغة الرياضية . والتمثيل في الرياضيات ، عبارة عن نسبة موضوعها تحديد كم بطريق البناء . والمطلوب هنا كذلك هو تحديد مجهولة ، كعلة مثلاً ؛ ولكن لا نستطيع أن نبنيها ولا نستطيع أن نبحث عنها في التجربة ، مستعينين بقاعدة أو علامة ما . وتمثيلات التجربة على ثلاثة أنواع :

أولاً : مبدأ ثبات الجوهر : يلزم أن تنحل الظاهرات الى عناصر متغيرة وعناصر ثابتة . والواقع أن العلاقات الزمانية للظاهرات ، والمصاحبة في الزمان أو التعاقب لا يمكن تحديدها الا بوجود ثابت من الثوابت . ولهذا لزم أن أتصور تحت التعاقب ثابتاً ما ، وتحت التغير كما من كميات الجوهر لا يتغير .

وينبغي بعد ذلك أن ترتبط الظاهرات تبعاً لقانون العلوية . وما معنى هذا ؟ ينبغي أن تكون الظاهرات واقعية ، أن يكون تعاقبها في الزمان بحيث انني لا أستطيع أن أتصور ان ما وقع من بعد كان من الممكن وقوعه من قبل . ولكن هذا التحديد لا يمكن أن يأتي الا من العلوية المتصورة مما يأتي بعد بواسطة ما هو قبل : وهذا هو التمثيل الثاني .

ويلزم زيادة على ذلك أن أستطيع تصور بعض الظاهرات على أنها متصاحبة في الزمان من الناحية الموضوعية . ولذلك يجب أن أتصور هذه الظاهرات على أنها في صميم الأمر متازرة بعضها مع بعض من حيث

هى قائمة فى الزمان . وهذا هو « الفعل المتبادل » العام الذى هو قوام التمثيل الثالث للتجربة .

وأخيرا يجب أن اتصور انظاهرات على أنها موضوعيا « ممكنة » و « واقعية » و « ضرورية » . فالامكان الموضوعى للظاهرات هو اتفاقها مع شروط الحدس . يجب أن تكون الظاهرة موضوعا لحدس ، ولا تكون ممكنة كظاهرة ، وكشئ معطى فى التجربة الا بهذا الشرط . ولكى تكون الظاهرة واقعية يلزم فوق ذلك أن تتفق مع طبيعة حدوسنا . وأن تكون المادة فيها مرتبطة بمادة حدوسنا الأخرى ، وفقا لقوانين . وأخيرا لى تكون ضرورية موضوعيا : لا يكفى أن يكون التصور فيها مرتبطا ارتباطا منطقيا بتصورات « أولانية » ، وأن يستخلص منها استخلاصا « أولانيا » ؛ بل يجب أن تكون مرتبطة بظاهرات واقعية أخرى من ظاهرات الطبيعة ، ومرتبطة بما أعطى لى فى التجربة ، وذلك وفقا لقوانين التجربة .

والمذاهب المستخلص من « الاستطيقا » و « الأناطوطيقا » فيما يتعلق بقوانين الطبيعة هو ما يلى :

يوجد - بالضرورة - فى الطبيعة أربعة أنواع من القوانين موضوعة بعضها فوق بعض ولا يرد بعضها الى بعض . أولا القوانين المنطقية التى تحكم كل الأشياء سواء كانت أذهانا أو موجودات . وهى مطلقة الشمول ولكنها غير كافية فى تحديد أى شئ . ولا تقدم أى سند لتصور الطبيعة شيئا واقعيا .

وعلى هذا الأساس تقوم أولا القوانين الرياضية بالمعنى الدقيق وهى القوانين التى تفرض على الأشياء صورتى الزمان والمكان .

وفوق هذه القوانين تقع القوانين التى تفرض على الأشياء صورة الكم من حيث الاستداد والشدة : وهى المبادئ الرياضية الفيزيكية وبها يمكن تطبيق الرياضيات على الفيزياء .

لكن هذه المبادئ لا تكفى كذلك فى تحديد الأشياء على التفصيل ، وفى جعل الكيف موضوعيا . بل يجب أن تضاف اليها مبادئ فيزيقية بالمعنى الدقيق ، كعلاقات العلوية ، علاقات الربط الضرورى بين اللامتجانس فى الزمان . واذن فالقوانين الطبيعية بالمعنى الدقيق تفترض - مع القوانين المنطقية - قوانين رياضية ، ورياضية فيزيقية ، ولكن دون أن يكون فى الامكان ردها اليها .

وما هي العلاقة بين هذه القوانين المستمدة من الفهم وبين الطبيعة نفسها ؟ انها ، على نحو ما ، هي الطبيعة نفسها ، ما دامت الطبيعة لا توجد - عندنا - الا بفضلها . ويقول كانط : « ان النظام والاطراد اللذين نجدهما في الظاهرات التي نسميها الطبيعة هما موضوعان فيها بواسطتنا نحن ؛ ولا قبل لنا بأن نجدهما فيها اذا لم نكن نحن أو طبيعة ذهنا قد أدخلتهما فيها من قبل » (الاستنباط الترنسندنتالي - الطبيعة الأولى ، القسم الثالث) . واذن فهناك نوع من الاله الخالق *démiurge* الأفلاطوني يرتب الأشياء مقدما بحيث أن فكرنا الفردي يجدها ملائمة لطبيعتنا . وما هذا الاله الخالق الا الفكر على العموم والأساس المشترك للأفكار الفردية . فهل معنى ذلك اذن أننا حين نقتصر على بسط تصوراتنا سيكون في مقدورنا أن نعيد بناء الطبيعة ؟ كلا : فان كانط يدخر على الدوام نصيب « الآخراني » « *a posteriori* » في المعرفة . وهو يقول ان الفهم يزودنا بالقواعد التي يجب أن تتلاءم الطبيعة معها لتكون ممكنة المعرفة ، والتجربة تزودنا بالحالات الخاضعة في الواقع لهذه القواعد . ومثال ذلك أننا نعلم « أولانيا » أن كل ما يقدم إلينا يجب أن يعطينا احساسا بدرجة معينة وما عسى أن تكون هذه الدرجة ؟ هذا ما تستطيع التجربة وحدها أن تعرفنا به . واننا نعلم أن كل ظاهرة لها علة ، وأن هذه العلة ظاهرة سابقة . ولكن ما هي العلة الفعلية لظاهرة معطاة ؟ هذا ما تنبئنا به التجربة وحدها . ونقول بالاجمال ان هناك قوانين في الطبيعة وأن هذه القوانين متصفة بالخصائص التي حددها النقد : وهذا مانعرفه « أولانيا » . أما أن نعرف ما هي القوانين الخاصة للطبيعة ، فهذا ما ستفترضه التجربة دائما .

٢

ما المعنى التاريخي لهذا المذهب ؟

انه أكبر مجهود لفهم ماتحتوى عليه في الواقع الصيغة الداهية الى أن : « كل علم مصدره التجربة » . ومنذ جاليليو ونيوتن ثبتت الفكرة الداهية الى أن في الامكان اقامة العلم على التجربة اذا فهمت على الوجه الصحيح . وهذه الفكرة العادية المبتذلة في أيامنا هذه ، لابد انها لاحت فكرة غريبة عند المفكرين الأوائل ، فالقول السائد في جميع الأزمان أن التجربة لا تستطيع أن تولد العلم بمعناه الدقيق ، لأنها إنما تنصب على ظاهرات ممكنة الحدوث ، - وهذا في أيامنا هذه أيضا هو المذهب الكلاسيكي في تعليم الفلسفة - ولأنه لا يوجد علم مما هو عابر متغير .

وكان الرأي أن في المستطاع أن يستخلص من التجربة قواعد عامة ، ولكن ليس هنالك قاعدة من غير استثناء . والمطلق لا يأتي الا من الذهن الخالص .

في هذه المسألة فكر كانط ، فتساءل بأي شروط تستطيع التجربة أن تنجب العلم ؟ انها تستطيع ذلك، فيما يرى ، اذا اشتملت عليه، واذا كان يكفي تنميتها وتحليلها والتنبيه الى ما تخفيه لكي نجد ما هو مكتسب بواسطة فكرة العلم . ولكن ما تفترضه هذه الفكرة انما هي القوانين الشاملة والضرورية . واذن فيلزم أن تكون الطبيعة محكومة بمثل هذه القوانين ، ويلزم ، اذا علمنا أن التجربة تحوى العلم ، أن نعلم أولانيا ، أن الطبيعة خاضعة لقوانين شاملة ضرورية . لكن كيف نستطيع أن نحلل « أولانيا » هذه المعرفة ؟ لا يعرف المرء « أولانيا » الا ما كان هو صاحبه . واذن فاننا اذا كنا نعرف « أولانيا » أن الطبيعة تملك قوانين هذه طبيعتها ، فمعناه أن هذا التشريع صادر عنا .

وهكذا لا تكون المثالية الترنسندنتالية – في فكر كانط – الا الترجمة الفلسفية للكلمة المأثورة : العلم ينبوع التجربة . وهذه المثالية تفرض نفسها ، في نظر كانط ، اذا اردنا أن نخرج من التجربة ذلك العلم الحق – تصور الأشياء على أنها ضرورية – الذي عرفه القدماء تعريفه الصحيح .

٣

ما قيمة هذا المذهب ؟ انه يتركب من قضيتين متميزتين ، ولو أن الثانية تصدر عن الأولى : (١) يوجد في الطبيعة بالضرورة ترتيب وتشريع هو عبارة عن الأنماط الثلاثة من القوانين التي أشرنا اليها . وطابع هذه القوانين أنها علاقات تأليفية وفي نفس الوقت ضرورية .

(٢) ان هذه القوانين تأتي من الذهن .

ولنبحث أولا في هذه القضية الثانية . لا نستطيع أن ننكر ما فيها من مفارقة . ولكن اذا سلمنا بالأولى فهل كان يمكن تجنبها ؟ ما السبب في أننا لا نرى عادة أن من الضروري الذهاب الى هذا الحد ؟ سبب ذلك أننا نعلم بأنه ليس هنالك شيء تأليفى فى علاقات الطبيعة . فاذا كانت كل علاقات الأشياء تحليلية فلا نحتاج – لشرحها – الى الالتجاء الى مبادئ خاصة آتية من ذهننا : فيكفى المبدأ الشامل مبدأ التناقض . والتجربة

من وجهة النظر هذه تعطينا الأشياء على نحو «آخرائى» ، وبتمثيل بحث سنكتشف قوانينها . لكننا اذا سلمنا مع كانط بأن العلاقات المعطيات فى الطبيعة تأليفية فمن الصعب أن نفسر بغير المثالية الترنسندنتالية أننا نعرف « أولانيا » وجود هذه العلاقات . فاذا لم تأت من الأنا فهل أستطيع أن أعلم أولانيا أن مثل هذه العلاقات ضرورية ؟ ولما كانت تأليفية فتفسيرها ليس فى الأطراف التى تجمع بينها إذ أن هذه الأطراف مضافة من الخارج . ولا أستطيع أن أعرف ذلك « أولانيا » الا اذا كنت أنا نفس الشخص الذى صنع هذا الربط . واذن فمسألة المثالية الترنسندنتالية مرتبطة بمسألة الطابع التحليلي أو التأليفي للعلاقات المسماة بقوانين الطبيعة ، واذن فبحث القضية الثانية يعود بنا الى بحث الأولى : هل ظاهرات الطبيعة مرتبطة ارتباطا تأليفيا أم تحليليا ؟ لا جرم أن الأسهل لنا أن نقول ان روابط الطبيعة هى فى صميمها تحليلية صرفة .

لكن اعتراض كانط قد ظل — فيما يبدو — قويا جدا . لقد قال كانط : صحيح أن الرابطة التحليلية الصرفة المفروضة فى الأشياء تتفق اتفاقا كاملا مع شروط العلم ، ولكن اذا اقتصرنا على تعقب مثل هذه العلاقات فهل نصل الى علم الواقع ؟ وألسنا نحصر انفسنا فى علم الممكن ؟ ان جهود الرياضيين ترمى الى جعل علمهم تحليليا بقدر الامكان ، ولكن ألم يعترفوا هم أنفسهم بأنه كلما انتصر التحليل بعدت المعرفة عن الحقيقة العيانية وأخذت طابع التحكم والرمز ؟ ان المعمة التى تخوضها مذاهب الرياضيات التحليلية الصرفة معمة مبهمه كتلك التى تخوضها المذاهب الميتافيزيقية .

واذن فالعلم التحليلي الخالص قد يكون هو العلم الذى نبحث عنه معرفة الموضوع على أنه ضرورى . لكنه يكون حينئذ معرفة لموضوع مثالى بحث على أنه ضرورى ، لا معرفة موضوعات واقعية معطيات فى الخارج .

فيبدو اذن أن من الصعب التخلص من هذه النظرية عن الأحكام التأليفية « الأولانية » ، ان ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وعلى الخصوص ليبنتز قد تسلطت على أذهانهم هذه الفكرة من عدم الاكتفاء بتصور الأشياء تصورا منطقيا صرفا ، وهو ذلك التصور الذى ظل القدماء محصورين فيه على الرغم مما بذلوا من جهود . وقد كان غرضهم الواضح أن يجمعوا بين هذين الطرفين : العلم والواقع . وهذا الجمع شاق . ويبدو أن الانسان رهين هذا المأزق : فاما التحليل الصرف ، حينئذ يكون العلم من دون الواقع ، واما التأليف ، وحينئذ يكون الواقع من دون العلم . فلا عجب اذا ما بذل كانط جهده للجمع بين هذين الطرفين عن

طريق فكرة التأليف « الأولاني » . ولكن يظل هذا التصور غريبا ، فبأى حق تفرض علينا أمثال هذه التأليفات على أنها ضرورية في ذاتها ؟ وكيف يقال ان هذه أشياء متعلقة ؟ انها أفعال ، وأفعال لا تحدد المواد التي تنطبق عليها . وكيف تستطيع أمثال هذه الأفعال أن تكون ضرورية حقا ؟ وإذا سلمنا بأنها كذلك فكيف يخيل إلينا أننا نستطيع بمعرفة هذه الأفعال أن نعرف الأشياء كما هي ؟ ولماذا لا يكون العمل العلمي ، خلافا لتعاليم كانط ، عبارة عن استخراج ما هو معطى لنا من كل ما يأتى منا . ان علما مبنيا على أحكام تأليفية « أولانية » ألا يخاطر على الرغم مما قيل فيه بأن يظل ذاتيا ؟ وإذا أنكرنا في حزم أن يكون هنالك شيء نعرفه سوى ما يأتى منا ، فكيف نقف على منحدر المثالية والبناء « الأولاني » لتفاصيل قوانين الطبيعة ؟ حقا ان كانط تمسك بضرورة التجربة ولكن من خلفوه - وهم أقل منه حذرا - زعموا أنهم قد خلتوا الطبيعة من جديد . فلسفة الطبيعة لدى « شلنج » - وقد ذهبت الى النهاية في هذا الاتجاه - قد انتزعت الثقة من مذهب الاحكام التأليفية « الأولانية » انتزاعا ربما كان قاضيا .

٤

ما أصل هذا المذهب عند كانط ؟

أصله فكرة العلم النيوتوني . فهذا العلم ، في نظر كانط وفي نظر معاصريه ، قد حقق الجمع بين الضروري وبين الواقعة وبين فكرة العلم وفكرة الواقع . وقد كانت الفلسفة الطبيعية علما عقليا ومطلقا ، كما أراد القدماء . وكانت في الوقت نفسه علما من علوم الواقع . ومن هنا بدأ كانط . فقد استدل من الواقع على الممكن . قال لنفسه أنه مادام هذا موجودا ، فلا بد أن يكون متعلقا .

لكن هل ما زال هذا هو وضع المسألة عندنا ؟

هل نعد أنفسنا عارفين ان الطبيعة يمكن أن تكون موضوع علم كامل ، وأن العالم متعلق كله عند أذهاننا ؟

لندع اعتبار العلم كما كان يبدو للفيلسوف في عصر نيوتن ولنعتبره في حالته الراهنة . اننا لن نجد فيه حينئذ ذلك التأثير المطلق ، تأثير الرياضيات والفيزيكا ، الذي ظن نيوتن أنه قد حققه . فما قد كان مجتمعا عند نيوتن هو اليوم خطان مقاربان . فهناك من جهة علوم الاستدلال التي تتوخى الدقة والضبط في تحديد تصورات تعرف انها بعيدة عن الواقع .

وهناك من جهة أخرى علوم الوقائع التي تعتمد على التجربة وحدها ولا ترضى أبدا أن تصبح علوما استنباطية .

وعلمنا عبارة عن المساهمة بين هذين النمطين من العلوم ، وعبارة عن المجهود المبذول لتحقيق النفع من كل منهما في تقدم الآخر . ولكننا لا نعرف إطلاقا إذا كان من الممكن أن يندمج النمطان ليصبحا نمطا واحدا .

واذن فإلعل فكرة القانون الطبيعي التي أنشأها كانط غير متفقة مع معرفتنا في حالتها الراهنة . لقد جعلت للإجابة على هذا السؤال : كيف كان علم الطبيعة المطلق علما ممكنا ؟ ولكن هذا العلم المطلق لم نعد نعتقد أننا مالكوه .

ولما كان كانط مشغولا بفكرة العلم النيوتوني فقد جمع بين هذين التصورين : القانون والضرورة . أما نحن فنراهما منفصلين : فقد يكون هنالك قانون دون أن يكون هنالك ضرورة ، لأن علوم المشاهدة عندنا ربما لا تستطيع أبدا أن تدخل في علومنا الرياضية ، ومن باب أولى في المنطق الخالص ، ولأنها مع ذلك تملك قوانين بالمعنى الصحيح . ان قوانيننا لم تعد تزيد على تقريبات . وفي صورة التقريبات هذه تكتسب كل قيمة لها - ولو صرح بها على جهة الاطلاق لما مثلت الا عموميات غامضة أو باطلة .

وتصورنا اليوم للقانون إنما هو تصورنا لضرب من الظاهرات ذات نمط واحد طبيعي من حيث المصاحبة في الوجود والتعاقب ، ولا ضرورة لأن نجعل لهذه الألفاظ معنى مطلقا وميتافيزيقيا .

واذن فالقضية الأولى من قضيتي المذهب : هي ان الطبيعة تفترض وضع طبقات من القوانين التأليفية «الأولانية» ربما لا تلائم حالة العلم الراهنة . فإذا صح هذا فالقضية الثانية يمكن مناقشتها أيضا . فقد كان كانط يجد في خصائص قوانين الطبيعة صورة الذهن عينها وصورته وحده : الشمول والضرورة . أما اليوم فانها تأبى أن تنحل الى هذين المبدئين العقليين الخالصين . لا نستطيع أن نقول ان الضرورة المطلقة للظواهرات هي صفة مسلمة أو مثبتة بواسطة العلم . ألا يسوغ في هذه الأحوال أن نرجع الى ما ندركه في أنفسنا بالوجدان ، وأن نسأل أنفسنا ألا تستطيع الفكرة التي يعطينا اياها عن الوجود أن تطمح هي أيضا في الموضوعية . هذه الفكرة هي فكرة نشاط حر ، وهي في نفسها ليست مضمونة ، وليس الوعي

سوى معرفة مباشرة خالية من النقد . فلو كانت المعرفة العلمية والفلسفية تكشف لنا عن الضرورة المطلقة للأشياء لكنا مضطرين إلى الجمع بين معطيات الوعي وبين المظاهر الحسية . ولكن اذا كانت هذه الضرورة هي فكرة العلم دون أن تكون شرطه أو مدلوله ، واذا لم يكن هناك شيء يثبت انها حاکمة في الظاهرات ، فلم لا نكون على حق في اعتقادنا بأننا نساهم في تحديد هذه الظاهرات ؟

وحينئذ نستطيع أن ندع القوانين العقلية الصرفة التي أرادها كانط، وأن نفترض أن في صميم الأشياء قوانين ارادة ، مع التسليم بأن من المحتمل أن يكون الذهن والارادة في الأصل شيئاً واحداً . وعلى هذا النحو ننساق الى التفكير بأن التفرقة بين القانون والوجود ليست آخر الأمر سوى تجريد . والقوانين لا تبدو لنا ضرورية إلا لأننا نفصلها تكلفاً ، لكي نثبتها أمام نظر ذهننا ، عن الموجودات التي ليست القوانين الا عادات لها .

على هذا النحو ينتهي مسيو بوترو الى استخلاص خاتمة درسه، وهي خاتمة تنطوي على فكر رفيع جداً . وقد لحص فيها للشبيبة التي استمعت له ، وفي كلمات بليغة حارة ، الآراء التي سار على هديها في هذه الدراسة كلها . رأى أن الفلسفة ينبغي أن تعدل عن العماثر الضخمة التي أحرزت لها مجدها في ألمانيا ؛ ومع ذلك فلا ينبغي لها أن تحصر عملها في المشاهدة والتعميم ، فان هذه مهمة العلم . ولكن بين الطرفين المتباعدين، بناء الطبيعة والانحصار في المشاهدة والتعميم ، هنالك بحث ممكن : البدء من الأشياء المعطيات ، وعلى الخصوص من العلم ، وتحليل شروط ما قد أقر الجميع بأنه هو قوام يقيننا ، والبحث عما يفترضه هذا اليقين ، وعما يسمح به ؛ والسير ، في هذا الاتجاه ، من معرفة الوقائع ، من العلم الى الميتافيزيقا . وفي هذا البحث سنهتدي بهدى كانط . ولكن لنا الحق في أن نقول اننا نجد آثار كبار الفلاسفة في بلادنا أمثال ديكارت ومالبرانش وأوجست كونت . فعند ديكارت من قبل ، الفكر الميتافيزيقي قد وجه اليه التماس من العلم . والفلسفة باعتبارها تفكيراً في الطبيعة وفي نتائج نشاط الانسان وبوجه خاص في العلم الذي يقتضى وجودها ، لا تدعى الولاية عليها ، والعلم والعمل لا يدعيان لذاتهما ؛ سواء في مجال النظر أو في مجال العمل ، الا الحقوق التي يكفلها نقد صارم ، يكون من هذه الجهة موضعاً ومبرزاً لكرامة الفكر الانساني كلها : تلك هي الدراسة التي نراها الآن أكثر مما مضى مشروعة ومؤذنة بأن تكون مثمرة . وهي أخيراً وفقاً لروح ديكارت ، ذلك الجهد الذي يرمى الى ترتيب الأشياء على مستوى العقل لكي نتبين أفكارنا بوضوح ونسير في حياتنا بأمان .

القسم الثاني

المجلد الثامن

الفصل الأول

كانط والميتافيزيقا

من الحق جدا أن يقال ان الفلسفة لا تستطيع أن تستغنى عن العلوم ، وأنها بغير العلوم تكون أشبه بنفس بغير بدن . ولكننا ننساق من اسراف الى اسراف آخر لورائنا فى الفلسفة امتدادا للنشاط العلمى فحسب ، ورأينا فيها عملا يزودنا العلم بعناصره كلها . ان شأن الفلسفة كشأن الفن . صحيح أنه لا بد فى الفن من مادة ، ولكن التمثال لا يخرج منها بنفسه ، انه يحتاج الى فنان ، والفيلسوف هو أيضا شئ ذو اثر فى العمل الفلسفى . وللروح الفلسفى أصالته التى تميزه عن الروح العلمى بمعناه الدقيق ، وأن الاتحاد المتناغم بين الروح الفلسفى وبين العلم من شأنه أن يخرج فلسفة جديدة بهذا الاسم . وهذا الروح الفلسفى الذى لا يقل لزوما عن المواد التى تقدمهما العلوم ، كيف يتاح له أن ينمو الا بالتأمل فى روائع المؤلفات الفلسفية ؟ ان مسحة كبار الفلاسفة تيسر للمرء أن ينمى ما قد يكون لديه من استعدادات فلسفية . ومن هذا الوجه نرى أن دراسة الجدل الترنسندنتالى رياضة عقلية ممتازة . أهى هذا فقط ؟ كلا قطعاً : فالمسائل التى تثار فى هذا الباب - واقعية الأنا - وواقعية العالم الخارجى ، وجود الله - هى أيضا ، وان اختلفت أسماؤها ، مسائل خالدة ، وفيها ولا شك يقوم التأمل الميتافيزيقى الخالص بدور كبير جدا بجانب الدور الذى تقوم به المعرفة العلمية بمعناها الدقيق . واذن ففى الوقوف وقفة طويلة عند هذا الجزء من فلسفة كانط فائدة فعلية محققة الى جانب الفائدة التاريخية . ولنتساءل اليوم - اذ ننظر فى الجدل الترنسندنتالى من حيث دلالاته العامة - ماهى فكرة كانط عن الميتافيزيقا التى يهاجمها ، وهل تتفق هذه الفكرة مع التاريخ ، وهل تطابق الفكرة التى لدى الناس اليوم عن الميتافيزيقا ؟ لاغنى عن حل هذه المسألة كيما يتيسر لنا أن نقدر الى أى مدى استطاع فعلا أن يهضم الميتافيزيقا ، مع التسليم بأن تدليله منطقى .

١

ان من الخطأ أن يقال ان كانط شرع في هدم كل ميتافيزيقا أيا كان نوعها . انه نفسه سيبنى ميتافيزيقا ، بل سيبنى ميتافيزيقا مزدوجة . فكتاب « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علما » هو عنوان المؤلف الذى كتبه فيما بين طبعتى كتاب « النقد » . لقد وضع أسس ميتافيزيقا الظاهرات ، أعنى البحث عن العناصر الأولانية المتضمنة فى معرفة كل ظاهرة من حيث هى كذلك . ثم أقام ميتافيزيقا ثانية ، « ميتافيزيقا الأخلاق والعادات » ميتافيزيقا العمل ، أو نظام الشروط الأولانية للتصرف الأخلاقى .

واذن فلم يرد كانط اطلاقا أن يهدم الميتافيزيقا . ولكن من الحق أن يقال انه انما أراد أن يهدم الميتافيزيقا الكلاسيكية ، الميتافيزيقا القطعية التى سادت فى رأيه بلا منازع، وقصده من ذلك أن يقيم محلها ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا نقدية .

ما الذى يعنيه اذن بهذه الميتافيزيقا القطعية التى شرع فى قلبها ؟

القطعيون فى نظر كانط -- قوم قد أغراهم ما فى المبادئ الرياضية من خصوبة لا تنفد ، من حيث انها لا تتصل الا بمجردات ، فتخيلوا اننا نجد فى أذهاننا مبادئ من هذا القبيل تجعلنا نعرف أولانيا لا المجردات فحسب ، بل واقع الأشياء نفسه أيضا . ذلك أصل الميتافيزيقا القطعية .

يقول كانط وقد سلك هذا الطريق إن الفلاسفة سرعان ما جاوزوا التجربة . أليس هذا هو ما يفعله الرياضى ؟ يظن الفيلسوف أنه يصنع شيئا من هذا القبيل حين يستدل -- بواسطة مبادئه -- على طبيعة الانية ، وعلى الوجود المطلق للعالم وعلى وجود الخالق ، وكلها أمور ليست موضوعا لتجربة فعلية أو ممكنة .

فالميتافيزيقا القطعية ، فى نظر كانط ، هى اذن فى صميمها ميتافيزيقا تريد أن تتجاوز كل تجربة . اننا فى نظره نسكن جزيرة يكتنفها من جميع الجهات محيط لا حدود له ، تعوزنا فيه معالم الطريق . والميتافيزيقا تسبح فى هذا المحيط مدعية أنها سالكة سبيلها .

وهذا الادعاء فى مجاوزة التجربة، هو من وجهة نظر كانط اشد جراءة مما ظنه أغلب الميتافيزيقيين لا سيما أهل العصر القديم . لأن التجربة فى نهاية الأمر عند كانط هى نحن أنفسنا ، هى تمثلاتنا ، هى الأشياء كما تبدو لنا ، هى العالم الذاتى . ولكننا بسبيل أن ننتقل من هذا العالم

الى الأشياء كما هي في ذاتها ، ومما هو نسبي لطبيعتنا وتكويننا الى ماهو مطلق .

وينتج من هذه الاعتبارات ان الميتافيزيقا القطعية في رأى كانط تريد أن تسير من معلوم الى مجهول بينه وبين المعلوم هوة ، وتريد أن تحصل على علم متعال حقا .

وكيف الوصول الى ذلك ؟ الوصول اليه يكون في الظاهر بواسطة حدس ذهني أو ادراك لما فوق الحسى شبيهه بإدراكنا للأشياء الحسية ، ويكون في الحقيقة بواسطة استدلالات قد استتريت قليلا أو كثيرا وراء هذا الستار الظاهر من الحدس الذهني ، وهذه الاستدلالات عبارة عن الارتقاء ، بواسطة مبادئ حثيقية أو مفترضة ، من الظاهرات الى مبادئها الأولى التي هي فوق الحسى .

تلك في رأى كانط هي الميتافيزيقا القطعية ، من حيث غايتها ومن حيث منهجها وتلك الميتافيزيقا هي التي سيقبلها رأسا على عقب في الجدل « الترنسندنتالي » .

٢

هل الخصم الذي رآه كانط أمامه هو الخصم الذي يعرضه عليه التاريخ ؟ وهل كانت الميتافيزيقا القطعية حقا عند الأفلاطوني والديكارتي واللينتزي كما أراد كانط أن تكونه ؟ ألا يكون قد وقع في أغلوطة الجهل بالموضوع ؟ فلننظر ، مستعينين ببعض الأمثلة ، ما الرأى في القيمة التاريخية للتعريف الكانطي .

يريد كانط أن تكون الميتافيزيقا الكلاسيكية في صميمها مجموعة من الاستدلالات ، القصد منها أن نجعلنا ننتقل مما هو حسى الى ما هو فوق الحسى ، ومن الذات الى الموضوع ومن شيء الى آخر يخالفه كل المخالفة . ولكن ليس هذا ما نجده عند أفلاطون مثلا أو عند لينتزي .

لم يسلم أفلاطون ، بين الظاهرة والنومين ، بذلك اللاتجانس المطلق الذي سيدخله « النقد » الكانطي . والظاهرة عند أفلاطون هي صورة الوجود ، هي ظله . ومن الصورة الى النموذج ، ومن الظل الى الموضوع هنالك علاقة طبيعية . وأدق من هذا أن نقول ان أفلاطون كان يرى في المحسوس خليطا لا عقليا من الأفكار . وكذلك لا يوجد عنده انقطاع مطلق بين الاضطراب والنظام . فالحس موجود كالأفكار على حد سواء انه الأفكار مرتبطة بمحض المصادفة لا تحت تأثير مثال الخير . وكذلك

أقام ليبنتز رابطة اتصال بين المركبات والبسائط ، بين الظاهرات والموجودات ، ولم يرد إلا اختلافا في الدرجة بين التجربة والعقل . واذن فالانتقال من الظاهرة الى الوجود ليس عند أى منهما هو تلك العملية المتعالية حقا التى ينسبها كانط الى الميتافيزيقا القديمة .

ولننظر الآن كيف انتقل ديكارت من الظاهرة الى الجوهر . هل سار من اللامتجانس الى اللامتجانس ؟ كلا . ان الكوجيتو *cogito* (أنا أفكر) « ماهية » معطاة لنا ، و « سوم » *sum* (أنا موجود) هى « الجوهرية » ، أى القدرة على حمل المحمولات ، وبعبارة أخرى عدم الحاجة من أجل الوجود الا الى ذاته وبمعونة الله ، اذا كان الأمر يتعلق بجواهر محدودة . فالماهية والجوهرية كلاهما أشياء وأشياء مترابطة . وقد أكد ديكارت الصلة بينهما لأن الحدين مجتمعان مباشرة فى نظر الحدس العقلى ، ولأن تصورهما موضوع فعل واحد من أفعال الذهن .

ولندرس الدليل الانطولوجى على وجود الله عند القديس أنسلم وعند ديكارت . يرى كانط ان هنا أكثر مما فى أى موضوع آخر انتقالا من الذاتى الى الموضوعى : ولكن ليس هذا فكر القديس أنسلم البتة فانه انما أراد الانتقال من « الوجود الذهنى » *esse in intellectu* الى الوجود العينى *esse in re* فبحث عن استدلال يربط الواحد بالآخر ، أما همزة الوصل بينهما فقد وجدها فى تصور الموجود الأكبر الذى لا يمكن تصور أكبر منه . مثل هذا الوجود لا يمكن أن يوجد فى الذهن وحده ، بل يجب أن يكون موجودا فى الواقع أيضا . الحد الأول « الوجود فى الذهن » قد تضمن من قبل « الوجود » ، واذن فليس هو لا متجانسا بالقياس الى الحد الثانى . ان « الوجود فى الذهن » و « الوجود فى العيان » ضربان من الوجود ونحن بسبيل الربط بينهما . وليس الوجود فى الذهن ، عند فيلسوف واقعى كالقديس أنسلم مجرد حالة ذاتية ، وانما هو وجود غير كامل يلتمس جعله وجودا مطلقا .

وقد استعاض ديكارت عن فكرة « أكبر موجود يمكن تصوره » بفكرة الكائن الكامل . وأراد أن يثبت ، بواسطة معياره فى الحق ، ان ذلك الكائن حائز على الوجود . وهو أيضا لا ينتقل من الذاتى الى الموضوعى . انه يثبت أولا واقعية فكرة الله ، ويوضح ان هذه الفكرة هى طبيعة حقيقية ثابتة ، وماهية أبدية . ولذا يضعها بداهة خارج الانية التى تحيا فى الزمان . والاستدلال الذى يأتى بعد ذلك موضوعه الانتقال من الماهية الى الوجود ، أعنى من وجود لا نعلم عنه أنه وجود بالذات الى وجود نعلم عنه انه وجود بالذات . أى جوهر . واضح اذن ان فكرة الله هنا أيضا هى

حقيقة متميزة عن ذهني ، شأنها شأن الوجود الذي يطلب اثباته ، والاستدلال لا ينتقل من جنس الى جنس آخر يختلف عنه اختلافا تاما .

واذن فلا يلوح ان كانط قد وضع المشكلة الميتافيزيقية في الصيغ التي صاغها فيها السابقون عليه . تد كان هؤلاء يذهبون من الوجود الى الوجود ، فجعلهم يذهبون مما هو عندنا الى ما هو في ذاته ، من اللامتجانس الى اللامتجانس . أهذا غفلة منه ؟ كلا بل انه فسر الميتافيزيقا التقليدية وفقا لمذهبه . زعم أنه قد رد المشكلة الميتافيزيقية الى حدودها الصحيحة ، المتفقة مع طبيعة الأشياء نفسها ، وأنه قد صعد الى المنبع والمصدر المشترك لجميع الحجج التي ساقها الميتافيزيقيون من قبله . وبدا له انه يعيد بناء الميتافيزيقا كما هي موجودة بالفعل في ذهن الانساني . ولكن ما حكمنا على هذا الفعل في اعادة البناء ؟ أنقول انه أصيل ولكنه شخصي ، أم نسلم بأنه يعيد اقامة حقيقة الأشياء المحجوبة في المذاهب السابقة على مجيء « النقد » ؟

٣

يبدو أن الفلسفة اللاحقة قد جعلت الحق في جانب كانط . ألم توضع المشكلة الميتافيزيقية ، منذ أن ذاع « نقده » ، في نفس الحدود التي أرجعها اليها ؟ ألا نسمع كل يوم كلاما عن الميتافيزيقا بأنها ادعاء تخطي التجربة والخروج من أنفسنا ليلوغ ما فوق الحس والمطلق ؟ ألا نسلم بأن فضل كانط هو أنه قد أعاننا على أن نرى أن عملية متعالية ينبغي أن يقوم الذهن بها لحل المشاكل الميتافيزيقية ؟ من المؤكد بوجه عام أن عالم التجربة يعتبر مجالا محددا ومغلقا وانه ينسب الى الميتافيزيقا الطموح الى القفز من هذا المجال الى مجال آخر لا يمت اليه بأي صلة . ان نفس برامج الفلسفة للتعليم الكلاسيكي عندنا قد سيطرت عليها هذه الروح . وقد اعتاد الناس رويدا رويدا أن يوحدا بين التجربة والعلم ، وسلموا بأن العلم مستكف بنفسه ، ولكن الميتافيزيقا تريد أن تتجاوز حدوده .

اذن فيبدو ان كانط قد اكتشف حقا الحدود الصحيحة للمشكلة الميتافيزيقية . ولهذا فان تفنيده قد أصاب الهدف . لقد تساءلنا عما اذا كان يجوز اتهمه بالوقوع في أغلوطة الجهل بالموضوع . لكن يبدو على العكس أن الواجب أن يقال انه محق في صميم الأمر ، وان الميتافيزيقات لما لم تكن في الحقيقة ما أرادت أن تكون ، فقد تعين ، لنقضها نقضا حتميا ردها الى ما هي عليه في واقع الأمر .

لكن أنحن على يقين من أننا أحسننا صنعا في تتبع كانط في هذا الصدد ؟

لنلق نظرة على الطريق الذي سلكته الفلسفة منذ أن سيطرت فكرة كانط عن الميتافيزيقا القطعية . انقسم المفكرون الى فريقين : الوضعيين والمتصوفين . والسبب الحقيقي لهذا التعارض في صورته الراهنة هو من غير شك المذهب الكانطى . اذا كانت فلسفة التجربة تكفى نفسها ، واذا كانت ميتافيزيقا الوجود غير متضمنة فيها ، بل لا يمكن الا أن تضاف اليها من الخارج ، فالذهن أمام موقفين ممكنين : أحدهما هو التزام التجربة ، والثانى هو الخروج منها بالعاطفة والحماسة والخيال .

هذان الموقفان ، عند فيلسوف حقيقى ، متشابهان ، لأن مجال الفلسفة بمعناها الدقيق واحد من الناحيتين وما يضيفه المتصوف اليه لم يعد من شأن الفلسفة .

لكن هذا التشويه للفلسفة الذى ارتضاه الفريقان يحملنا على التفكير والتساؤل عما اذا كان من اللازم التسليم بالتعريف الكانطى لميتافيزيقا الوجود .

فهل التجربة تكون ، من وجهة نظر الفيلسوف ، عالما يكفى نفسه ، وعالم ما فوق الحس ، اذا وجد ، يوضع فى طبقة أعلى منه ؟

لنسأل ما الذى ساق كانط الى هذا التصور ؟

انها فكرته عن العلم النيوتونى . لقد تراءى له نيوتن وقد حل مشكلة معرفة الطبيعة بمعان « أولانية » ذات يقين مطلق يصدق على الأشياء الواقعية . واذا بدأ كانط من وجود مثل هذا العلم الذى لاح له أمرا واقعا ، أخذ يبحث عن شروطه ووجد ان هذا العلم لا يكون متعلقا الا اذا كانت الموضوعات الخارجية هي تمثلاتنا نفسها ، وقد ارتبطت على نحو يجعل وجداننا ممكنا . ومن هنا جاءت فكرة « المثالية الترنسندنتالية » التى استعاض بها كانط ، فى جرأة عظيمة ، عن جميع تصورات من سبقوه عن علاقات الأشياء بالذهن .

لكن هل نستمسك الآن بالتصور الكانطى للعلم النيوتونى ؟ أما زلنا نعتقد بوجود تطابق محكم بين ما يأتى لنا من أنفسنا وما يأتى لنا من الخارج ؟ يبدو أننا كلما أمعنا النظر فى الأمر وجدنا الهوة بين الموضوعات الرياضية بالمعنى الدقيق وبين موضوعات التجربة تزداد اتساعا . صحيح ان بين العالم الرياضى والعالم الفيزيقي تعاونا متبادلا . ولكنهما باحثان

لكل منهما منهجه، وكل منهما غيور على استقلاله . اننا مضطرون الى أن نختار بين الدقة والموضوعية .

واذا كان الأمر كذلك فإن النتيجة التي انتهى كانط اليها لم تعد تفرض نفسها علينا ، ونحن نستطيع ، دون أن ننزل عن التقدم الذي أصابته فكرة الميتافيزيقا على يديه - أن نقتبس شيئا من آراء السابقين عليه .

العلم سابق على كل ميتافيزيقا من حيث وسائله في الاستقصاء ، ذلك لأنه من هذا الوجه لا يحتاج الا الى الرياضيات والى التجربة . ومن جهة النظر هذه تكون نظرية كانط هي النظرية الصحيحة . ولكن العلم لم يعد يعتقد ببلوغ هذا اليقين الموضوعي المطلق الذي كان يجده كانط في فلسفة نيوتن . وبعبارة أخرى ، لم يعد لدينا ثمة تطابق بين العلم والوجود . ان علمنا مستكف بنفسه في وسائله في الاستقصاء لا في تقدير المدى الذي تصل اليه نتائجه . والعلم متأرجح بلا انقطاع في سيره من التجربة الى الرياضيات ومن الرياضيات الى التجربة ، ولذلك فهو لم يعد يستطيع ان يثبت ان نتائجه تنطبق تمام الانطباق على الحقيقة المطلقة .

ولكن اذا كان الأمر كذلك فلا يستطيع الفيلسوف أن يقتصر على اتخاذ وجهة نظر المعرفة والوعي باعتبارها وجهة نظر مستكفية بنفسها ، بل لا بد له من أن يتخذ وجهة نظر الوجود باعتباره مبدأ مشتركاً للمعرفة والانتاج .

وعندنا ان وضع المشكلة الميتافيزيقية على الوجه الآتي :
ان الوجود ، أو ما هو معطى ، لا يرد الى تصوراتنا ردا تاما . وليس في امكاننا أن نعرفه معرفة شبيهة بمعرفة الرياضيات التي يؤول كل شيء فيها الى أفكار . واذن فكأن الوجود كما هو معطى لنا ليس موضوعا للفكر فحسب بل يفترض أيضا شيئا يشبه ما نسميه « الفعل » .

واذن فيشبه أن تكون الميتافيزيقا مجهودا للاهتمام الى تلك الطبيعة العميقة المطلقة للأشياء التي لا يعطينا العلم عنها الا جانبا من جوانبها وجزءا من أجزائها . ان العلم لا يستطيع أن يتمثل هذه الأشياء تمثلا تاما ، ويبقى شيء يخرج عن متناوله ، وهذا الشيء هو ما تحاول الميتافيزيقا أن تعرفه .

فهل الميتافيزيقا ، اذا تصورناها على هذا النحو ، لا تعدو أن تكون عودة الى الميتافيزيقا القديمة ؟ كلا ، لأن الميتافيزيقا القديمة كانت تدعى انها هي والعلم الكامل شيء واحد ، لقد كانت هي نفس علم الوجود . ففي ذلك الحين كان كل علم خليطا من العلم بمعناه الدقيق ومن الميتافيزيقا .

وقد كان من الميسور ، باصطناع التحليل وحده ، أن يستخرج من العلم العنصر الميتافيزيقي الذي كان مفروضا أنه يتضمنه . أما نحن فلم نعد نستطيع استخراج الميتافيزيقا من العلم ، لأن العلم في عصرنا لم يعد ميتافيزيقا أو هو يزرع الى ألا يكون كذلك في أى مرتبة من مراتبه .

فهل نجعل مجال الميتافيزيقا خارج العلم ؟ كلا ، لأن ما نبحت عنه ، أى الطبيعة العميقة للأشياء ، ووحدة الحياة والقانون ، إنما هو فى الواقع ، مع جانب الأشياء الذى ينظر فيه العلم ، شىء واحد . فإذا افمننا انفسنا خارج العلم لم نشيد الا أبنية وهمية لا وجود لها . والعلم لا ينطبق على الواقع ، ولكنه أضبط ما نملك من تمثيل لذلك الواقع .

واذن فالميتافيزيقا ليست فى العلم ولا هى خارج العلم . ان لها مكانها بجانب العلم ، وبينها وبينه رابطة خاصة . ان وظيفتها أن تقبض على الوجود بتمامه وفى جملته ، شأنها فى ذلك كشأن الاحساس نفسه أو الشعور ، ولكن مع النور . انها ستمضى فى الانتفاع بمعطيات العلم . وكيف ذلك ؟ قطعاً لن يكون سبيلها الاقتصار على تعميم نتائج العلم . فان فلسفة كهذه لا تعدو أن تكون علماً مهجناً بدون قيمة حقيقية ، فلسفية كانت أو علمية .

ولكن لدينا مصادر أخرى للمعرفة غير مصادر العلم الوضعى . اننا نعرف عن طريق الوعى وعن طريق العقل وعن طريق احساسنا بالحياة وبالواقع . وفى الأديان وفى الشعر وفى الفن والادب تعبير عن حدوسنا . سنمضى معتمدين على هذه المعطيات الواقعية مع انها خارج العلم ، ونستخدم المنهج الجدلى المنطقى ، فنوجه الأسئلة الى العلم ، نسأله الى أى مدى يمكن أن نقبل احياء الوعى وايحاء العقل ، وإلى أى مدى يمكن أو لايمكن التوفيق بينهما وبين قوانين الطبيعة . والمطلوب هو مواجهة هذه المعانى بالمعارف العلمية . وهى مهمة شبيهة بالمهمة التى نسبها «بيكون» الى العلم ، بازاء الطبيعة . وقد كان يقول : لاينبغى أن نقف مكتوفى الأيدى منتظرين أن تعلمنا الطبيعة قوانينها ، بل ينبغى أن نكسر من سؤالها وأن نرغمها على الاجابة . وعلى هذا النحو توجه الميتافيزيقا الأسئلة الى العلم . انها لا تستطيع بنفسها أن تعطى قيمة علمية لمطامحها ، ولكنها تكون قد دعمتها تدعيماً كافياً لو أنها أثبتت اتفاقها مع الذهن ومع الأشياء .

وعلى هذا النحو لا يكون الميتافيزيقي ، فى موقفه من العلم ، فى حالة انفعال سلبي ولا فى حالة تمرد ايجابى . بل يكون فى موقفه محتفظاً بأصالة فكره واستقلاله ، انه يطيع العلم كما ان الانسان الحر يطيع القانون .

الفصل الثاني

مهمة الجدل الترنسندنتالى

ما مكان الجدل الترنسندنتالى من النقد فى جملته ؟ وما صلته بالاستيعاطىقا والاناالوطىقا الترنسندنتاليتىن من جهة ، وبالمذهب العلمى من جهة أخرى ؟

لىس من الواضح لأول وهلة أن الجدل الترنسندنتالى جزء مقوم للمذهب ، فهو مؤلف من قطع كتبت فى فترات مختلفة وتتفاوت فى احكام الربط بينها . وهو يبدو لأول وهلة نوعا من التصنيف : فان نقد الأدلة على وجود الله موجود من قبل فى مؤلف يرجع الى سنة ١٧٦٣ وعنوانه : « فى الأساس الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله » ، جاء فيه ان الوجود لا يمكن اعتباره محمولا . ونحن نعلم ان هذه احدى الحجج الأساسية الواردة فى باب الجدل . أما دليل العلل الغائية فقد تناوله الكتاب بنقد شديد يشتمل على أهم ما سنجده فى الجدل . صحيح أن كانط كان حينئذ لا يزال يسلم بدليل انطولوجى على وجود الله ، دليل مؤداه أن الممكن يقتضى الوجود ، ولم يكن المبدأ النقدى قد ولد بعد . ويمكن أن يقال ان النفاض هى أيضا قطعة للوصل . فهى ترجع الى سنة ١٧٦٩ وهى بهذا سابقة بسنة على المقالة الافتتاحية التى يعهد بها كانط لعمله النقدى . وهى لم تظهر فى التخطيط الذى رسمه عام ١٧٧٨ .

أما أغاليط العقل الخالص ، أى النقد الموجه الى « الكوجيتو » فهذا جزء لم يكتبه كانط الا فى فترة اعداد النقد ، ولكنه تناوله بالتعديل فيما بين الطبعتين الأولى والثانية ، مما جعل « شوبنهاور » يقول : ان الطبعة الثانية اذا قورنت بالطبعة الأولى كانت أشبه بالمبتور الساق وضعت له ساق من خشب . وهو يقول انه قد بدأ بقراءة الطبعة الثانية ، حتى اذا بلغ هذه النظرية لم يجدها متفقة مع سائر نظريات الكتاب ، فلما اطلع على الطبعة الأولى اعترته دهشة عظيمة لما وجد فيها من تجانس تام .

وبدا له أخيرا أن مقدمة هذا الجدل قد كتبت في آخر لحظة وعلى عجل .

والآراء مختلفة في قيمة الجدل الترنسندنتالي . فيرى له البعض شأنا عظيما ويراه البعض تدييلا . أهو ذو جدوى بعد الاستيطيقا والأنايطيقا ؟ ألم تكتمل النظرية حين بسط كانط ، في نهاية الأنايطيقا ، تمييزه بين الظاهرات والنومين ؟ فالجدل الترنسندنتالي ، بناء على هذه الملاحظات ، ليس جزءا متمما للمذهب . وآخرون يخالفونهم فيرون أن الجدل الترنسندنتالي كان بذرة المذهب كله ، وإن اتجاء فكر كانط في سنة ١٧٦٩ قد تغير تغيرا تاما مفاجئا بتأثير اكتشاف النقائص .

ولننظر الى الجدل من حيث صلته بالفلسفة الأخلاقية . وهنا تبدو هذه الصلة في صورة تناقض حقيقي .

فالجدل الترنسندنتالي يلغى معرفة الانية ، ومعرفة واقعية العالم ، ومعرفة وجود الله ، في حين أن الأخلاق الكانطية تستلزم الاعتقاد بالحرية وبالله وبالخلود .

واذن فالجدل الترنسندنتالي من النواقل حقا ، أو يجب أن يقال انه كان من قبيل التناقض الغريب الذي يرجع الى تربية كانط الخشوعية ، أن يبذل الجهد لكي يعيد بناء المعارف التي هي فوق الحس ، وذلك في النطاق العملي ، بعد أن هدمه في النطاق النظري . على أن كانط نفسه يبدو للناس متنقلا من أحد المذهبين الى الآخر بأخلاق منطقية لا غبار عليها ، لأنه يكتب في الجدل على وجه التحديد : « لننصرف الآن الى تمهيد وتقوية الأرض التي لابد أن تحمل البناء الفخم ، بناء الأخلاق » .

١

هل كان اكتشاف الجدل الترنسندنتالي في تاريخ الفكر الكانطي حدثا أم ثورة ؟ لقد تجلت الروح النقدية في خصائصها العامة مبكرة لدى كانط ؟ فنحن نراه في مؤلفاته الأولى مذهولا بازاء ماورد في المذاهب من تناقضات ، راغبا في الوقوف على مصادرها . نجده منذ سنة ١٧٤٧ في كتابه « خواطر عن التقدير الصحيح للقوى الحية » يقابل بين نظريتي الديكارتيين والليبنتزيين حول قياس قوى جسم يتحرك ، محاولا التوفيق بينهما . وقد كان يبلغ من العمر حينئذ ٢٣ عاما . ونجده في مؤلفه « المونادولوجيا الفيزيقية » - الذي أنكره فيما بعد - يضع نقيضه الدعوى التي هي قوام النقيضتين الأوليين : التقابل بين الهندسة والفلسفة الترنسندنتالية ، أي بين التجربة والمنطق ، بين الحدس والتصور . وهو

يرى أن الرياضيات تفترض أفكارا معينة يجدها الفيلسوف غريبة لا معقولة : مثال ذلك فكرتا اللامتناهى والمتصل . فهل يضحي كانط بوجهة من وجهتى النظر لمصلحة الأخرى ؟ كلا . فللرياضيات يقينها ، كالفلسفة الترنسندنتالية والمسألة هى ادراك الاتفاسق بين المبحثين . وهو يقول : « ان الجمع بين كلاب الصيد والخيول لأهون مشقة من الجمع بين الفلسفة الترنسندنتالية والهندسة ، ومع ذلك فلا مناص من الإبقاء على هذين الضريبتين من المعرفة ومن التوفيق بينهما » .

وفى سنة ١٧٦٤ نشر كانط رسالة عنوانها : « البحث فى بدهة مبادئ اللاهوت الطبيعى والأخلاقى » ، وقد قام فيها بدراسة مستقلة مستفيضة لما بين الفلسفة والرياضة من تعارض ، وقد أحصى فيها بعناية جميع خصائص العلمين . وقد لاح أن البحث ينتهى الى وجوب الاختيار بينهما ، لكنه لم يحفل باستخلاص هذه النتيجة . فمن الواضح أن كلا العلمين محبب الى نفسه على حد سواء . والسبيل التى يسلكها فى التوفيق بينهما جديرة بالملاحظة .

أجل لقد كان صميم فلسفة « ليننتز » التوفيق بين « هوبز » وأرسطو ، بين القدماء والمحدثين ، بين « لوك » وديكارت ، بين « بيل » و« اسبينوزا » . ولكن منهج « ليننتز » منهج تحليل يفضى الى إبراز الوحدة الحقيقية من وراء الكثرة الظاهرة - فكان كلا المذهبين المتقابلين يوشك على هذا النحو أن يفقد من أصالته جانبا كبيرا أو صغيرا . ولكن كانط نهج منهجا مختلفا عن ذلك جدا ، كان يريد أن يحفظ لكل واحد من الضدين خصائصه الذاتية . استبعد فكرة المجاملات أو الترضيات المتبادلة ورأى ان من الاسراف البحث عن الواحد وراء المتعدد . فمنهج تآليفى وليس تحليليا . اذا وجد الفيلسوف موضوعات فى ظاهرها متناقضة فان مهمته أن يبقى على دلالتها الخاصة بها ، وأن يلتمس وسيلة للجمع بينها عن طريق مبدأ أعلى يؤلف بينها .

ان أحدا لا يشك فى أن اكتشاف النقائص فى عام ١٧٦٩ حادث له شأن عظيم . والمؤرخون مجمعون على القول بأن الاكتشاف كان له اثر حاسم على مجرى تأملاته .

فقد حدد نظريته عن مثالية المكان التى هى أساس النقد . ولكن يترتب على ما رأيناه منذ هنيهة أن هنالك تطورا لا ثورة .

ولكن الا يسدو مع ذلك أن ملاحظة ما ينطوى عليه العقل الخالص من نقائص من شأنها أن تقلب رأسا على عقب المعتقدات الأخلاقية والدينية

عند كانط ؟ لقد كان يمكن أن تؤدي الى هذه النتيجة لدى ذهن آخر غير ذهن كانط . ولكن تاريخه العقلي في جملته يدل على أن النقائص عنده لا يمكن أن يكون لها مثل هذه الدلالة .

كان يغلب على فكر كانط في كل حين اعتقاده في يقين العلم و يقين الأخلاق . وقد لبث هذان المعتقدان قائمين بعد الكشف عن النقائص كما كانا قبله ، والمشكلة التي تعرض له الآن ، تبعا لاتجاهه العقلي ، هي التوفيق بين العلم والأخلاق تحت رعاية النقد نفسه . وليس هناك ما يبرر الشك في صدقه حين قال ان نوعا من الانسجام والتدبير الالهي قد جعل القضاء على الميتافيزيقا النظرية مميزا في عالم الظاهرات قانون التسلسل الضروري للعلل والمعلولات ، ومفسحا المجال ، في عالم آخر ، أمام الحرية والأخلاقية الحقة . « لقد كان على أن أهدم العلم النظري ، علم المطلق ، لكي أفسح مكانا للاعتقاد العملي » .

وهكذا يتبين أن الجدل ، معتبرا من وجهة النظر التاريخية ، ليس جانبا منفردا من البناء منعزلا عن مجموع الأجزاء ، وان اتفاه في غير تكلف مع الجزء المتأخر من فلسفة كانط كاتفاه مع الجزء المتقدم . ولكننا نظرنا حتى الآن في تاريخ فكر كانط وقصده . فما حكمنا على صلة الجدل بجملة العمل النقدي ، اذا ما التزمنا الناحية النظرية ؟

٢

هل الجدل في واقع الأمر ، بالقياس الى ما تقدم ، تكملة ضرورية أو تذييل لا جدوى له ؟

ذهب بعض النقاد ، ومن بينهم « ترندلنبرج » الى أن الجدل الترنسندنتالي وحده لا يفي بالغرض منه ، وهو اثبات مثالية المكان ، وان النقائص تزوده في هذا الصدد بتكملة ضرورية للدليل . ويقول « ترندلنبرج » ان علم الحساسة (الاستيطيقا) الترنسندنتالية يلخص في هذه القضية : «الأولانية تتضمن المثالية» . ولكن هذه النتيجة ليست ضرورية فالأولانية يمكن أن تتلاءم تمام الملاءمة مع الموضوعية كما تتلاءم مع الذاتية أو المثالية .

وليس من المؤكد أننا نجد في الاستيطيقا الترنسندنتالية ما يرفع الاعتراض رفعا تاما . ولكننا لاعتقد مع ذلك ان الجدل الترنسندنتالي يقوم بمهمة التكملة للتدليل . انه يزودنا ببرهان خلف هو تأكيد البرهان الوارد في الاستيطيقا الترنسندنتالية . ولكن من حيث أن الأمور قد

بحثت فيه من وجهة نظر أخرى ، فلا سبيل له الى أن يملأ ثغرة في القسم الأول ، ان كان لمثل هذه الثغرة وجود . ومن المحقق أن كانط انما كان يهدف الى اعتبار الاستيعاقا كافية بذاتها . فلننظر الآن ما مصدر قوة الاستيعاقا الترنسندنتالية في نظره ؟

لقد سلم كانط تسليما تاما بأن « الأولانية » في ذاتها يمكن أن تتلاءم مع الموضوعية الترنسندنتالية أو الشمول المطلق . وقد بلغ من بعده عن التوحيد بين الأولانية والذاتية ان سلم بأن للمقولات في ذاتها قيمة شاملة على الإطلاق . ولكنا اذا أردنا أن نطبقها على حدوس لنحصل على معرفة عيانية لم نستطع أن نفهمها على معنى موضوعي من الناحية الترنسندنتالية .

ولكن الاستيعاقا الترنسندنتالية لا تقتصر على اثبات أن المكان والزمان عنصران أولانيان ، بل تثبت أيضا أنهما « صورتان » و « حدسان أولانيان » ، وتلك هي النقطة الحاسمة عند كانط . ومثل هذه الخاصية ما كان ليتمكن تفسيرها لو كان المكان والزمان شيئا آخر غير صورتين للحساسية . ان ما يميز المكان والزمان هو أن خواصهما لا يمكن بأي حال أن تستخلص من مقولات الذهن . والرياضة لا يمكن اعتبارها مجرد ترق خاص للمنطق العام كما أراد ليبنتز لها أن تكون . ولذلك بين كانط في التباس قضايا (١) العقل الخالص أننا لو نظرنا الى الأشياء من ناحية الفهم الخالص لوجدنا أن الشئيين اللذين لا يمكن التمييز بينهما أنما يكونان شيئا واحدا ، لأنهما موضوع تصور واحد . ولكن الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالمكان ، بعالم الحدس . واذن فالمكان يتدخل باعتباره شرطا لواقعية الظاهرات الحسية . ومن ثم فالصفات الرئيسية للطبيعة الحسية لا ترد الى مقولات الفهم . ولكن المقولات تمثل الكلي واذن فالمحسوس لا يرد الى الكلي ، انه يمت الى جيلة الذهن الانساني . ما دمننا بصدد أولانية صورة لا يمكن تصورها الا باعتبارها واقعة ميتافيزيقية ، باعتبارها شيئا معطى ولا ترد الى الكلي ، فليس من حقنا أن نرفع المكان والزمان الى مقام الحقائق الترنسندنتالية .

ولعل في المقارنة التالية ما يعين على الاحاطة بتفكير كانط . لو أن امرءاً أراد أن يقوم بعمل يباعث من بواعثه الداخلية البحتة ، وبدون اعتبار للظروف الخارجية : فان هذا العمل يكون من شأنه هو وحده ، ومن غير المعقول أن تقوم به الموجودات الأخرى على حد سواء . والمكان كذلك ضرب من الوجود لانعرفه الا على انه تبع لجيلة العقل الانساني .

(١) Amphibolie

وليس في استطاعتنا أن نرده الى شيء يتصف بالكلية . فليس لدينا اذن سبب يدعونا الى افتراض أن المكان موجود في الخارج ، وليس ثمة حدس غير عقلي يمكن أن يزودنا بمعرفة كلية حقا . وكل ما ينطوي عليه حدسنا للمكان من شمول انما هو شمول نسبي مرجعه الى الذهن الانساني .

واذن فهناك من الأسباب المعقولة ما يحمل على القول بأن الاستيعاقا الترنسندنتالية كافية بذاتها . والأمر كذلك فيما يتعلق بالتحليل (الانالوطيقا) .

يريد التحليل الترنسندنتالي أن يبرهن على أن الفهم لا يمكننا من النفاذ الى عالم الأشياء في ذاتها ، ومثله في ذلك مثل الحساسية . وها هنا أيضا يبدو أن الجدل ، عندما يبين كيف أن المعرفة المزعومة بالأشياء في ذاتها تؤدي الى نقائص تستعصى على الحل ، يحمل تكملة للبرهان لا غنى عنها . ولكن البرهان ، في رأي كانط ، كاف بذاته . ان مقولات الفهم ، منظورا اليها في ذاتها ، لا تتألف منها معارف بل انحاء للربط فحسب ، فهي اذن تفترض مادة . ولابد ، لكي تقدم هذه المقولات معارف ايجابية أن ترتبط بحدوس فهي في ذاتها فارغة .

ولو كنا نملك حدوسا عقلية أو كلية لحصلنا حينئذ على معارف موضوعية تنصب على المطلق . ولكن هذا الحدس ينقصنا . فما دليل كانط على ذلك ؟ يبدو في أكثر الأحيان أنه يقتصر على المشاهدة البحتة ، ومع ذلك نجد في كثير من المواضع نوعا من البرهنة . ويبسط كانط رأيه فيقول : اننا مهما نبذل من جهد لكي نستخلص من تصوراتنا معارف وضعية ، مؤدية الى كثرة شبيهة بكثرة الحدس الحسي فما نحن ببالغيها . حاول أن تستخلص من كوجيتو ديكارت - وهو أداة كل التصورات تعريفا للنفس ، تجدك قد أضللت نفسك في متاهة التجريد .

لكي أستطيع أن أقول « أنا أفكر » cogito (وهو كل ما يزودني به فهمي) يلزم ويكفي أن تنطبق مقولاتي على حدوسي الحسية ، لأنه يلزم ويكفي أن أجعل نفسي مقابلا لموضوع ، والموضوع بالنسبة الى لا يمكن أن يتقوم الا من حدوسي التي تربطها قوانين فهمي .

ولكن اذا كانت البرهنة على المثالية الترنسندنتالية قد أعطيت برمتها في الاستيعاقا والانالوطيقا ، أفلا يكون الجدل الترنسندنتالي محض تذييل أو محض تأكيد بطريق الاختبار غير المباشر ؟ ليس هذا من الحق في شيء .

فقد عرفنا أن المنهج العام الذي يسلكه كانط يعتمد الى الشروع من وقائع عقلية يراها ثابتة كل الثبوت ، والى البحث عن دلالتها وعلاقتها : فوجود العلم فى صورته الرياضية والفيزيقية واقعة من هذه الوقائع ، ووجود الميتافيزيقا واقعة أخرى ، وينبغى تفسير وجود الميتافيزيقا على نحو ما فسرت الاستيعيقا الترنسندنتالية امكان الفيزيقا الخالصة وهذا داخل فى الخطة العامة للكتاب « كيف كانت الميتافيزيقا ممكنة » . ذلك هو عنوان القسم الثالث من كتاب « التمهيدات » . ولكن الميتافيزيقا ، تبعا لما تقدم ، ليست الا أستاذة للضلال . فاذا ما تم التصديق على هذا كان على الفيلسوف أو يفسر هذا الوهم . ان وهما بلغ من رسوخه هذا المبلغ لابد أن تكون جذوره ممتدة فى الطبيعة الانسانية ذاتها .

من يدري لعلنا حين نبحث عن علة وجود الميتافيزيقا نعرف عقلنا معرفة أعمق . نعم اننا لن نكشف فيه ملكة المعرفة بالأشياء كما هى فى ذاتها ، ولكن لعلنا ان لم نميز فيه معارف أن نتبين فيه حاجات لم يظهرنا عليها تحليل شروط التجربة والعلم . وعلى هذا النحو تتخذ كلمة العقل، الى جانب كلمتى الفهم والحساسية ، معنى خاصا فيه مشابهة للمعنى الذى أضفاه عليه الميتافيزيقيون .

ولنفحص الآن عن علاقة الجدل الترنسندنتالى بالمذهب الأخلاقى . فهل للمذهب الأخلاقى اهتمام به ، وهل كان واجبا على كانط الأخلاقى أن يهتم بالنتائج النظرية ؟

يرى بعض النقاد أن كانط من حيث هو أخلاقى رجل يختلف عن كانط من حيث هو عالم . فهو قد تربى على مبادئ الخشوعية وبقي فى صميمه متصوفا . والمذاهب الأخلاقية عنده تستند الى مبادئ خاصة بعيدة كل البعد عن العلم . ألم يكتب فى سنة ١٧٨٢ : « ان ما ينبغى علينا فعله هو الشئ الوحيد الذى نحن على يقين منه » ؟ ومدام «دوستايل» فى كتابها « ألمانيا » قد رأت فى الفلسفة الكانطية رد فعل من العاطفة على الاتجاه العقلى . غير أن كانط قد عارض مثل هذا التأويل لمذهبه أشد معارضة ، وأعلن حربا لا هوادة فيها على ما يسميه شعوره أى الوجد والحلم وشطط الخيال اذا وضعت محل العقل . ولقد بحث منذ باكورة مؤلفاته عن دعامة لنظرياته الأخلاقية أرسخ من العاطفة . ولئن يكن قد خضع لتأثير «روسو» عليه فانه أبى أن يتابعه فى اعلاؤه من شأن العاطفة . ونراه فى رسالته عن « الجميل والجليل » ، تلك الرسالة التى استوحى فيها روسو ، يطيل الفحص عن الشعور الأخلاقى لكى يكتشف فيه مبادئ صحيحة . لا ينبغى أن نخلط

بين التصوف وبين جميع المذاهب التي تلتبس للأخلاق نقطة ارتكاز خارج مجال العلم الطبيعي . وقد التمس كانط مبدأ الأخلاق خارج مجال المعرفة النظرية ، ولكنه انما التمس صراحة في العقل وفي العقل وحده . ذلك أن العقل عنده يجاوز العلم ، والجدل الترنسندنتالي على وجه التحديد هو الذي يعطينا الدليل على هذا حين يميز بين العقل بمعناه الدقيق وبين الحساسية والفهم . فالعقل ، الذي يجلوه هذا القسم من النقد ، هو الدعامة التي ترتكز عليها الأخلاق .

ولكن أليست ملاءمة هذه الأخلاق للقطعية أكثر من ملاءمتها للنقدية؟ ان أخلاقا تستلزم الإبقاء على معاني الحرية والله والخلود ألا تقتضى أن تكون هذه الموضوعات مما يمكن أن يعرف ؟

لم يكن كانط مطمئنا الى « القطعية » منذ باكورة تفكيره . فهذا المذهب يثبت عقائد الأخلاق ، ولكنه يثبت أيضا مذاهب المادية والطبيعية والجبرية . هذه الأدلة كلها ألا تتحطم فيما بينها ؟ أليس من الخطر أن نعلق الأخلاق على مذاهب واهية الى هذا الحد ؟ أليس معنى هذا أننا نجعل ما هو أكثر يقينا تابعا لما هو أقل يقينا ؟ ثم اننا حتى وعلى فرض تسليمنا بأن حجج الميتافيزيقا القطعية وحدها هي السليمة فاننا لن ننجو من الحيرة في أمر بدايتها نفسها . كأن الله والأبدية بجلالهما الرهيب قد أصبحا مائلين أمام أبصارنا فتبهرنا هذه العظمة وتسحق ارادتنا حتى نغدو كالدمى التي تتقن الحركة والايماء وان كانت لا تقوى على التفكير ولا على الحياة . ان الحرية والاستقلال الذاتي شرط للارادة الخيرة والاستحقاق والحياة الأخلاقية . وهذا الشرط لا تستطيع القطعية الوفاء به ، لأنها تخضع الأشياء جميعا للضرورة . ولكنه على العكس مكفول في مذهب يضيف الذاتية على عالم الضرورة ويحفظ للأشياء طبيعتها المطلقة .

ولكن اذا كان الأمر كذلك ألا ينتظر أن يرتبط الجدل الترنسندنتالي بالأخلاق ارتباطا يبدو معه أنه انما ألف لكي يجعلها ممكنة ؟ وهل فكر كانط بحرية علمية وافية أم أوردته فقط للدفاع عن القضية ؟

اذا صح أن كانط انما هدم الميتافيزيقا القطعية من أجل الأخلاق ، فغريب أن نجد كثيرين من النقاد يحكمون بأن ما يذهب اليه كانط من قضايا ميتافيزيقية انكارية متعارض مع تأكيدات الأخلاقية . أن فكر كانط يتجه يقينا الى النظر في كل من العلم والأخلاق على حدة ، ثم التماس السبيل الى التوفيق بينهما . فما كان أعظم فرحته ، وقد بلغ هذه المرحلة من بحثه ، اذ تراءى له أن النقد بعد أن سار به الى غايته ، على نهج علمي دقيق ، قد أدى الى اقامة جسر يصل بين العلم والأخلاق

والى تأسيس الأخلاق على العقل نفسه ! قد يقال انه انما تأثر فى ذلك بالنزعة العقلية السائدة بين الناس فى عصره ، نزعة تميل الى الاعتقاد بأن عناية أبوية قد أبدعت تدبير الأشياء .

لا مرأى فى أن ملاحظة هذا التوافق بين العلم والأخلاق كانت فى نظره أحسن دليل على وجود هذه العناية . وهو يقول : « ان الحكمة الزاخرة التى تحفظ علينا الوجود ليست أقل استحقاقا للتبجيل من أجل الأشياء التى منعتها عنا ، منها بسبب الأشياء التى أسبغتها علينا » . ومن ثم كانت رؤيته لهذا الانسجام المعجز سببا لأن يصف كل شىء بأنه حسن ، ولقد كانت هذه الفكرة عنده اعتقادا راسخا : ففى ختام حياته ، حين زايلته قواه ؛ كانت كلماته الأخيرة : « هذا حسن ! » .

الفصل الثالث

الوهم الترנסدنتالى

١

« الوهم الترנסدنتالى » خطأ من أخطاء العقل بمعناه الدقيق ، يريد كائط أن يفضح أمره ، ولكنه يسلك طريقا سلكها من قبله ديكارت واسبينوزا وليبنتز ، فلا يقف عند اظهار الخطأ وتفنيده ، بل يتجاوز ذلك الى الفحص عن علته وعما اذا كان يخفى فى طياته سرا من الحقيقة - على هذا النحو رأينا ديكارت يرجع الخطأ الى العلاقات الطبيعية بين الذهن والارادة ، ورأينا اسبينوزا يفسر الوهم فى حرية الاختيار بجهلنا أسباب تصرفاتنا ، ورأينا ليبنتز يرد الأشياء الخارجية الى ظاهرات فحسب ، محاولا فى الوقت نفسه أن يبين انها ظاهرات قائمة على أساس سليم .

يقال عن المرء فى الحياة العملية انه فيلسوف اذا ما فطن فى كل شىء الى الجانب الحسن . والأسر كذلك فى مجال المعرفة ، فالفيلسوف هو ذلك الذى يجد سببا ، وبالتالي يلتمس مبررا ، لكل معتقد من معتقدات الذهن الانسانى . وينافى الروح الفلسفى أن يكون المرء مطلقا فيما يفنده ، وربما ينافيه أيضا أن يكون مطلقا فيما يؤكده .

ولقد رأينا فيما تقدم كيف أن كائط - وهو رجل عصره - يبدأ من الوقائع ، من الأشياء المعطيات فى التجربة . ونقطة البداية فى نظريتى الاستيعاقية الترנסدنتالية والآنالوطيقا الترנסدنتالية هى أيضا ينبغى أن يكون لها سند تستند عليه ، لأن وجود الميتافيزيقا أمر واقع ، ولها من الواقعية مثل ما للرياضة والفيزيقا الخالصتين ، بل مثل ما لجميع الظاهرات التى ندركها . واذن فلا معدى عن النظر اليها بهذا الاعتبار ، والبحث عن طبيعتها وسبب وجودها ، كما لو كنا نتناول معطاة من معطيات التجربة والبحث عن طبيعتها وسببها .

إذا فحصنا عن توكيدات الميتافيزيقا فى ذاتها ، لزمنا أن ننتهى من المذهب المبسوط فى الاستيطيقا والاناوطيقا الى اعتبارها أوهاما .

تزعم الميتافيزيقا انها تستطيع الاحاطة بموضوعات بعيدة كل البعد عن عالم التجربة . وهى لا تقتصر على ربط الأشياء التى تقع عليها حواسنا بماهيات مجاوزة للمحسوسات كالجواهر أو العلل الخاصة ، وانما تزعم أن بمقدورها أن تبلغ موضوعات لا مشروطة ومطلقة ، مثل النفس باعتبارها موضوعا فى ذاته ، والعالم باعتباره حقيقة مطلقة ، والله كأساس لكل حقيقة . تلك موضوعات متميزة كل التميز عن الظاهرات : وهى بنفس تعريفها تتجاوز كل تجربة ممكنة ، فلا تكون موجودة الا اذا استعصت على الحواس ، الباطن منها والظاهر على السواء .

هل مثل هذه الموضوعات مما يستطيع الانسان أن يحيط به علما ؟ ذلك هو السؤال الذى يثيره « النقد » .

والاجابة عليه ينبغى أن تكون بالسلب . فنحن هنا بسبيل موضوعات محددة وفردية ، لا بسبيل عموميات : نحن بسبيل قوانين أو نماذج قابلة لأن تتحقق فى عدد لا نهاية له من الأفراد ولكى يتيسر لنا الاحاطة بحقيقة محدودة على هذا النحو لا غنى عن وجود حدس . وتصورات الفهم لا تغنى هنا شيئا لأنها لا تقدم غير قواعد مجردة ، وعموميات فارغة . ونحن نعرف موضوعات التجربة بواسطة حدوس حسية . والمسألة هى أن نتبين هل نملك ، فيما يتعلق بالموضوعات المتجاوزة للمحسوسات ، حدسا عقليا يقابل الحدس التجريبي .

ان كانط يأبى علينا دائما ذلك الحدس العالى ، ذلك الضرب من المعرفة الذى سلم به أفلاطون ، والذى يتيح لنا أن نتصل بموضوعات لاممتدة ولا زمانية . وهو يقول ان من الثابت الواقع أننا لانملك هذه الملكة . ولكن أليس لديه سوى هذه الاجابة بالواقعة ؟ لو انه اقتصر — كسيكولوجى — على أن ينكر علينا امتلاك هذا الحدس ، ففى مقدور غيره من الفلاسفة أن يعترضوا بأنهم يشاهدون ان الانسان قد رزق هذا الحدس ، وقد لا يقف الجدل عند حد ، فهذا الضرب من الوقائع ليس له من قوة الالتزام ما للوقائع الفيزيقية .

على ان كانط لا يقتصر على مجرد الانكار ، فذلك الحدس الحسى الذى يبدو وجوده بديهيا ، لم يسلم به كانط كواقعة معطاة تسليما بلا تحفظ ، بل بالعكس رأى انه لا بد له ، بمعنى ميتافيزيقى وبمعنى ترנסدنتالى

أن يستنبط الحدس الأولانى للمكان والزمان ، ذلك الحدس الذى ينبغى أن يكون سندا للحدس الحسى . وأساس هذا الاستنباط هو وجود الرياضة باعتبارها علما ضروريا .

وعنده أن هذا الاستنباط بالنسبة للحدس المتعالى على الحس أمر غير ممكن . ذلك اننا لا نجد هاهنا علما ضروريا مجمعا على التسليم به يشبه الهندسة . والميتافيزيقا القائمة لا يمكن ، من حيث اليقين أن توضع فى موازنة مع الهندسة . وهذا هو السبب الذى جعل كانط يصرح بأن الحدس العقلى ليس من خصائص الذهن الانسانى ، ولو كان الذهن مالكا له لاستطاع أن يؤسس علما ميتافيزيقيا ثابتا ثبوت الهندسة . ولكن ألسنا ، حين نتخذ من العالم المحسوس نقطة بداية ونوعا من الوسيلة ، نصل الى العالم المتعالى على الحس وكأننا نصل الى علته ومبدئه ؟ حرص كانط على ألا ينكر ، فى الدعوى العامة ، امكان البرهنة ، بالاستدلال ، على الموجودات لا على العلاقات وحدها . وقد كان يمكنه أن يسلم بأن وجود الكوكب « نبتون » يكون يقينيا حتى ولو لم يتيسر لنا أن نرى الكوكب نفسه . لكن فى هذا المثال انتقال من المتجانس الى المتجانس . نبدأ من موجودات تجريبية لكى نصل بالاستدلال ، الى موجودات تجريبية كذلك . اما الميتافيزيقا فتنتقل من موجودات تجريبية الى موجودات ترستدنتالية (أى متعالية) . فهذا انتقال من المتجانس الى اللامتجانس لا يوجد له ضمان .

ربما وجدت موضوعات كالتى تفرضها الميتافيزيقا ، ولكن ليس فى بنيتنا العقلية ملكة تقدر على بلوغها . فالميتافيزيقا ، من حيث تزعم معرفة العالم المتعالى على الحس ، تطلب من الذهن الانسانى ما لا قبل له بأن يعطيه .

٣

لكن كانط ماكان ليعتقد أنه قد أدى مهمته لو انه اقتصر على اظهار الخطأ دون أن يبين أسبابه . ان وهما يرسخ فى الاذهان الى هذا الحد لا يمكن أن يكون قد تولد مصادفة ودون سبب جدى . فما أصل هذا الوهم وما أساسه ؟

وقفنا حتى الآن عند تحليل الحساسية والفهم . ولكن فى النفس الانسانية ملكة أخرى هى العقل بمعناه الدقيق . ويمكن أن يسمى العقل « ملكة المبادئ » : والواقع أن وظيفته هى أن يستدل ، وفى كل استدلال نبحت عن مبادئ قادرة على التنسيق بين القواعد المبعثرة التى يجدها الفهم ، ونرتفع من مبدأ الى مبدأ حتى ننتهى الى مبدأ أول يفسر كل شيء . افلا يكون هذا العقل هو منشأ الوهم الميتافيزيقى ؟

فلنحال هذه المكلة ، ولننظر كيف يمكن أن تنطبق على معرفة الواقع . العقل شأنه كشأن الفهم . وقد رأينا أن للفهم استعمالين : أحدهما منطقي ، والآخر ترنسندنتالى : فالاستعمال المنطقي قوامه تركيب قضايا دون أن يسأل أصادقة هي أم كاذبة من الجهة الموضوعية ، والاستعمال الترنسندنتالى عبارة عن تركيب قضايا يكون موضوعها هو ما يؤدي بالفعل المهمة المطابقة له فى الواقع . والأمر كذلك بالنسبة للعقل - وظيفته هي ادراج حدس تحت قاعدة ، بحيث يرجع معرفة جزئية الى معرفة كلية ، باعتبار هذه الأخيرة شرطا لها . لكن الاستعمال المنطقي للعقل من شأنه ألا يقنع بالسبب المباشر ، بل يفتش عن سبب السبب ، ويتسلسل الى ما لا نهاية . وهكذا نرتفع من شرط الى شرط من غير أن نبلغ اللامشروط أبدا . واستعمال العقل هذا يترك بغير تحديد مسألة ما اذا كان المشروط كذلك نسبيا أو على الإطلاق . أما الاستعمال الترنسندنتالى فعلى خلاف ذلك ، يرمى الى البرهنة على المشروط برهنة تامة : ولكي يتم هذا ينبغي أن ينظر الى سلسلة شروط الشيء الذى هو موضع النظر على أنها مجموع أو جملة منتهية . وقد كان أرسطو يقول : « يجب الوقوف » ، بمعنى أنه ينبغي فى مجال الواقع أن يكون هناك مبدأ أول .

وهكذا يجب أن يكون اللامشروط موجودا حتى يتسنى للمشروط أن يوجد وجودا واقعيا . غير أن هذا اللامشروط من ناحية أخرى يتخلى بالضرورة عالم التجربة كله . واذن فلو لزم أن يكون معطى لى فهذا لن يتيسر الا فى عالم غير عالم التجربة ، أى فى عالم متعال على المحسوسات . وهكذا تنشأ المثل الميتافيزيقية .

ولكن المبدأ الذى بمقتضاه يرتفع العقل على هذا النحو من كل موضوع مشروط الى لا مشروط مطلق هو بالضرورة مبدأ تأليفى . والواقع أن كل ما هو يقينى من جهة التحليل لا يعدو أن مشروطا يفترض وجود شرط له . ولكن المبدأ الذى نحن بصدده لا يكتفى بأن يضع شرطا بل يضع لا مشروطا ، أى شرطا ليس له بذاته شرط آخر . وهذا يتجاوز نطاق المنطق ويقتضى اضافة الى التصور . ثم ان هذا الحكم التأليفى هو فى الوقت نفسه حكم أولانى ، لأنه ما من تجربة تستطيع أن تعطى مبدأ أول . ما الذى يجعل الحكم التأليفى الأولانى مقبولا ؟ ينبغي أن يكون تحت أيدينا حد ثالث يتطلب الربط بين الحدين الآخرين ، فى حين اننا لا نجد فى الأحكام التحليلية سوى حدين اثنين ، ثانيهما مشتق من أولهما .

عندما كنا بصدد تأليفات الذهن وجدنا أن الحد الثالث الضرورى

قد زودنا به امكان التجربة ، ومجموع الشروط اللازمة لكي يتيسر لشيء أن يكون معطى كموضوع : فهل سنجد هاهنا حدا من هذا القبيل ؟ كلا ، فنحن وان كنا لا نستطيع أن نستغنى عن التفكير فى الأشياء على انها موضوعات للتجربة ولو لم يكن الأمر كذلك لما استطعنا أن نفكر ولما استطعنا أن نقول : أنا - فليس ثمة ما يقضى علينا بأن نفكر فى الأشياء على انها موجودة فى ذاتها ضرورة ، وهذا هو الموضوع الذى ينظر فيه العقل . ان عالما من الظاهرات كاف لفكرنا ، ولا شيء يضطره الى أن يعزو الى نفسه معرفة عالم «النومين» ، فالعالم والوعى لاشأن لهما به .

ما الذى يحدث ، فى أحوال كهذه ، حين نتبت وجود موضوعات متعالية مفارقة ان استحالة اتمام التأليف الاجمالى للشروط لا تستطيع أن تقضى على الرغبة التى ترجع الى بنية العقل نفسه ، واذن فهذه الرغبة نفسها نسقطها خارجا عنا بضرب من الهذيان الميتافيزيقى ، ونحققها فى صورة موجود . فما هو مشكلة قد جعلنا منه حلا ، وما هو ميل قد جعلنا منه موضوعا . وهذه العملية لا سبيل الى الافلات منها ، انها طبيعية وضرورية فى حين ان النقد لم يفرغ منه بعد ، انها حركة تلقائية من الذهن الانسانى تجعله يعتقد أن القوانين التى يجدها فى نفسه هى فى الوقت عينه قوانين الأشياء ، وأنى له أن يرتاب فيها ما دام لم يتدبر الشروط التى ينبغى أن تتوافر للموضوعية ؟

يضيف كانط الى ذلك أن هذا الوهم يظل قائما حتى بعد أن يؤدي النقد مهمته . ذلك لأنه وهم طبيعى وغريزى حقا . ومعلوم أن البحر يبدو لنا دائما أعلى فى الأفق مما هو على الشاطئ ، وان القمر يبدو أكبر فى مطنعه مما فى السحب . كذلك نحاول عبثا أن نقيم الدليل على الوهم الترنسندنتالى : انه باق بعد البرهان . ذلك أن الصور الحسية لايمحوها استدلال ، بل صور حسية أخرى . فأين الحدس الذى يستطيع أن يغالب هذيان العقل هذا وأن يحيله عدما ؟ ان الهذيان السابق على النقد باق بعد النقد . . نجد فى هذا التفسير أثرا من آثار الآراء التى لرضاها كانط سنة ١٧٦٦ فى كتاب «أحلام راء أوضحتها أحلام الميتافيزيقا» .

٤

ما دلالة هذا المذهب ، سواء فى فلسفة كانط أو فى التاريخ العام للفلسفة ؟

ان له عند كانط دلالتين : سلبية وإيجابية . والمقصود منه أن يهدم

نهائيا كل ميتافيزيقا قطعية . ان مذهبها لا يفند حقا حتى يفسر ما استتر فيه من خطأ . اننا نتشبهت بأخطائنا ما لم نجد من يقيم البرهان ، لا على بطلانها فحسب ، بل على أسبابها كذلك . اما وفد قدم كانط هذين البرهانين فقد اعتقد انه قد اجتث كل ميتافيزيقا قطعية .

هل يفيد ذلك ان كل ميتافيزيقا قطعية مقضى عليها برمتها منذ الآن ، وانه لا جدوى من نقد أدلتها الرئيسية واحد بعد واحد ؟ كلا على الاطلاق .

قلنا ان الوهم الترנסندنتالى يظل قائما حتى بعد معرفة الأساس الذى يستند اليه . فينبغى اذن أن نفند استدلالات الميتافيزيقيين . ولكننا ، جيفضل الدراسة التى عكفنا عليها ، لن نعدم دليلا يهدينا فى هذا البحث . ربما كان يبدو أننا لا نزيد على أن نقابل نكتة ذهنية بنكتة ذهنية على طريقة أهل الجدل ، لو أننا لم ننقد الوهم الترנסندنتالى فى صورته الاجمالية . ولكننا نعرف ، بفضل هذا النقد ما هى المغالطة التى ينبغى علينا أن نكشف عنها فى جميع استدلالات الميتافيزيقا القطعية ، ونعلم الى أى طريق نتجه فى الدراسة التفصيلية التى سنضطلع بها .

وليس هذا هو كل شيء ، فان لنظريتنا فى الوهم الترנסندنتالى فائدة ايجابية . لقد قلنا فى البداية ان الفيلسوف الحق يكاد يجد دائما أن هنالك شيئا يستحق الابقاء عليه من مذاهب مخالفه . وبهذه الروح نجد أن كانط ، حين يبدو أنه قد دحض كل ميتافيزيقا ، ينبهنا الى أنه فى الحقيقة قد فرغ من تأسيس الميتافيزيقا الحقيقية . لقد نشر بين الطبعتين الأوليين لكتاب «النقد» رسالة تحت عنوان «تمهيدات لكل ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل وتريد أن تصبح علما» . والواقع أن الميتافيزيقا الانطولوجية صائرة الى الزوال ، أما الحاجة الميتافيزيقية فباقية . هذه الحاجة واقعة من الوقائع ، وليست عدما محضا ، انها واقعة مرجعها الى وجود عقلنا ذاته ، مع مثاله عن المطلق وعن اللامشروط . وهذه الواقعة هى الضمان المؤكد على مشروعية الميتافيزيقا وأبديتها . ويصرح كانط بتصريحات بليغة فى أكثر من موضع من «النقد» وفى الصفحات الأخيرة من «التمهيدات» انه يستحيل على الانسان ان يعدل عن الميتافيزيقا ، وان الرياضة والفيزيقا والقانون لا تكفى للوفاء بمطالب النفس ، وان جاذبية الميتافيزيقا ، عند النفس المتفلسفة حقا ، تفوق جاذبية أى بحث نظرى آخر .

ولا يقتصر مذهب الوهم الترנסندنتالى على الابقاء على مشروعية المباحث الميتافيزيقية فحسب ، ولكنه يستخلص المجال المشترك الذى

يتيح للانسان أن ينتقل ، على وجه ما ، من عالم الظاهرات الى عالم «النومين» . وعالم النومين سيكون ، فى رأى كانط ، من مسلمات العمل . ولكن كتاب « النقد » اذ بين فى العقل بمعناه الدقيق ملكة تتجاوز الجانب النظرى على نحو ما ، قد فتح ، أمام العمل ، المجال الذى هو فى حاجة اليه . واذن فالجدل الترنسندنتالى ، بفكرة العقل الخالص التى يقيمها ويبررها هو حقا همزة الوصل بين «نقد العقل الخالص» و «نقد العقل العملى» . ونقطة الالتقاء بين مذهب الواجب والحرية وبين مذهب الارتباط الشامل والضرورى فى موضوعات التجربة .

هذا المذهب الخطير فى فلسفة كانط يحتل أيضا مكانة مرموقة فى التاريخ العام للذهن الانسانى .

كان « لسنج » يقول ان السعى الى حقيقة غير كاملة دائما خير من امتلاك حقيقة منتهية ، ينطفئ معها نشاط الذهن . وفى هذا الاتجاه انطلق معظم كبار المفكرين فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر : وهو ما أطلق عليه اسم فلسفة التقدم . فقد مجدوا السير الى الأمام ، نحو الأفضل ، ولو لم يبلغ هذا السير غايته أبدا . ورأوا أن العظمة فى النشاط والجهد ومقدرة المرء على أن يتجاوز نفسه ، وليست فى كمال غير متحرك ، مهما توهمناه تاما . تلك نزعة مخالفة لنزعة القدماء . فهل كانوا أشد خضوعا لتأثير الشرقيين ؟ وهل الميل الى الراحة أقدم عهدا من الميل الى النشاط ؟ واذن فما بال الاغريق ذلك الشعب المملوء حيوية ، قد وضعوا اللامتحرك فى منزلة فوق الفعل ؟ ان اله أرسطو اله لا متحرك ، وكل النشاط المتغير الذى يسوق العالم نحوه قائم فى العالم نفسه ، فهناك تكافؤ بين التغير والنقص .

ان تغير الاتجاه الذى يتجلى بهذا الصدد لدى المحدثين قد ساهم فيه كانط مساهمة كبيرة بالمذهب الذى ندرسه . فالموضوع المعطى قد استعاض عنه بالمهمة التى تنتظر الانجاز ، والمطلق لم يعط لنا aufgegeben بل عهد به الينا كغاية نسعى اليها . لكن كانط لم يقطع فى هذا الطريق أشواطا بعيدة كأولئك الذين يضعون البحث فى منزلة أعلى من الامتلاك ، وانما نبه الى عدم التناسب بين حاجات النفس وبين ملكاتها . وهو حين أنكر على الانسان امكان الوصول الى المطلق ، حرص على تقديس الحركة الأبدية التى قدرت على الانسان من حيث هو انسان ، وذهب الى أن الانسان تواق الى امتلاك اللامشروط ، وجعل الايمان نفسه باللامشروط . هو المدبر الموجه للنشاط الانسانى . وان ما شاهده من عدم التناسب فى النفس الإنسانية هو الذى حملة على التساؤل عما اذا كان للنفس

وجودان ، أحدهما ، هو الأكثر علوا ، يعرقله الآخر ، وهو الوجود الحسى .

صحيح ان من السهل أن ننحى المبادئ التى لا تلائم المبادئ التى سلمنا بها من قبل . ان المنطق يؤيد المذاهب التى أحكم اغلاقها . ولكن لا ينبغي التعجل بالتأكيد وبالاستبعاد اذا أريد ادراك الحقيقة . لقد ظن « بسكال » ان مبالغته فى تصوير ما فى طبيعتنا من تناقض ، يعطينا عنها فكرة صحيحة : ان نفس رؤية هذا التناقض هى التى تحفز على التفكير فى العمل النقدى . ولعل جهود الفلاسفة ، من زينون الايلي الى هيجل قد حرصت بوجه خاص على اظهار التناقض حيث لا ترى الأذهان الأقل يقظة الا أشياء متجانسة وبسيطة . فلا نعجلن اذن بالحكم على فكر كانط بالاستحياء والتناقض اذا وجدناه يقرر وجود مطلق جوهرى ، ويحول فى الوقت نفسه بين الانسان وبين الوصول اليه . ان هذا المذهب الذى يحترم طموح الانسان ويحد من ملكاته لأكثر حظا من التفلسف من مذهب يضع المطلق فى متناول يديه ، أو من مذهب يجعل نفس بحثه مطلقا . ولقد عبر « لامرتين » عن فكره شبيهة بفكرة كانط حين قال فى أبياته المشهورة :

« الانسان محدود فى طبيعته ، لامتناه فى مطامحه » .

« اله هابط على الأرض ، متذكر للسماوات » .

الفصل الرابع

المثل الترندنتالية

ينتج من الدرس الأخير ان الوهم الذي نقع فيه من وجهة النظر الميتافيزيقية عبارة عن أن نحول حاجة من حاجات الذهن ونشاطا عقليا داخليا صرفا الى شيء موجود خارج أنفسنا . ومن ثم تعرض لفحصنا مسألتان :

١ - ماذا يتكون في أذهاننا بفضل ممارسة هذا النشاط ؟

٢ - بأي العمليات نصل الى تحقيق هذه الظاهرات الداخلية المحضة في صورة أشياء موجودة في ذاتها ؟ ان ما يتكون في أذهاننا هو تصورات ذات طبيعة خاصة، والعمليات التي بها تقول هذه التصورات الى أشياء هي ما يندد به كانط كاستدلالات جدلية . وسندرس اليوم « تصورات العقل الخالص » .

١

هل المسألة التي نبسطها مسألة مفتعلة أم تفرضها علينا صور معينة مقررة من صور المعرفة الانسانية ؟

ان المشكلات التي عولجت في « الاستيعاقا » وفي « الاناليطيقا الترندنتالية » قد تسبب في وضعها وجود الرياضيات والفيزيقا الخالصة . ووجود الميتافيزيقا هو الذي يثير بحوثنا الحالية . ان مما هو واقع ان هناك علما ، أو علما مزعوما ، للآنا ، وللعالم ، والله ، باعتبارها حقائق مستقلة عن تمثالاتنا . وهذه الأشياء تجاوز بالتعريف نفسه ، كل تجربة سواء كانت فعلية أو ممكنة . ومعرفتنا بها تخص التصور ولكنها ليست مجرد تصور . ذلك أن مقولات الفهم ، التي هي محض تصورات ،

يمكن أن تتحقق فى التجربة : مثال ذلك العلية . ولكن تصور الله لا يمكن أن يعطى فى التجربة . والتصورات بمعناها الدقيق انما هى صور محضة . وبالعكس الأشياء التى نشتغل بها الآن ذات صورة ومادة ، انها مركبة من تصور بالمعنى الدقيق ومن شئ شبيه بالحدس . انها تمثل أشياء واقعية وموجودات .

بأى اسم نسميها ؟ كانط يود بهذا الصدد أن يضع فى منزلة الشرف كلمة « مثال » بمعنى شبيه بالمعنى الذى كان يستعملها فيه أفلاطون . لم يكن المثال عند الفيلسوف الجليل موضوعا لحدس حسى ، ولكنه لم يكن كذلك محض تصور من تصورات الفهم ، ومجرد فكرة علاقة . بل المثال عنده حقيقة تامة محددة منجزة ، وفى الوقت نفسه عزيزة المنال على كل تجربة . وهذه الأشياء التى تتجاوز المحسوس عند أفلاطون لها مهمة ايجابية وتأثير فعال . أما ان هذا صحيح ، فأمر لا شك فيه فيما يتصل بالمثل العملية مثل الواجب ، والعدالة ، والحرية . وفى المجال العلمى نفسه حين يكون الأمر أمر تفسير أشياء كنبات أو حيوان أو حتى نظام الكون ، يضطر الانسان الى الالتجاء الى مثل لا يمكن تحقيقها فى صورها الخاصة ، ولكنها نماذج فعالة لحقائق حسية .

والمثل ستكون عند كانط تصورات محددة هى من شأن العقل وتميز هذه الملكة عن الفهم كما تميزها عن الحساسية . ونتساءل هل توجد بالفعل تصورات كهذه وما هى ؟

ألا يكفى تسجيل وجود هذه « المثل » عن طريق التجربة التى يسمونها بـ « سيكولوجية » ؟ ان تسجيلها كهذا يتغير تبعا للأفراد ويكون سطحيا وربما وهميا ، وعاجزا عن أن يؤسس علم هذه المثل . والمشكلة أصعب مما نرى : معرفتنا علميا بما هى هذه المثل ليست تفيد فقط تسجيل وجودها ، بل معناه اثبات انها هى هذه ، وان عددها هذا وان علاقاتها فيما بينها هى هذه . التعيين يجب أن يكون استنباطا ميتافيزيقيا . فما معنى هذا ؟

و « الأناطيقا » قد أنشأت بحثا شاقا لكى تحدد المقولات، والمشكلة التى تثار هنا شبيهة بتلك . لكى يكتشف كانط المقولات اتخذ مبدأ لبحثه هو الجدول المنطقى للاحكام . تساءل ما التعديلات التى ينبغى ادخالها على قوانين الحكم المنطقية لكى نجعلها ميسورة التطبيق ، لا على الممكنات وحدها بل على الموجودات أيضا ، وحتى نكفل لها استعمالا عينيا . والمنطق فى

ذاته صورة محضّة تقبل أى مادة تلقى فيها ، وهمية كانت أو واقعية ، فهو يسويها آليا دون أن يغير من طبيعتها .

أما المقولات فهي الصور المنطقية مندمجة مع المعنى العام للوجود . والمنهج الذى اتبعته الأناليطيقا لتحديد المقولات ، هو المنهج الذى ينبغى اتخاذه أيضا فى الجدل لتحديد المثل .

والوجود الذى كنا بسبيله فى الأناليطيقا إنما هو الوجود الموضوعى ، الموضوعية المحضّة . أما هنا فنحن بصدد الوجود المطلق ، الموضوعية الترنسندنتالية . واذن فجزء المنطق الذى يتعين علينا النظر فيه ليس هو نظرية الحكم ، بل نظرية الاستدلال التى تدخل القوانين الأقل عمومية فى القوانين الأكثر عمومية فتسعى بذلك الى رد الأشياء الى الوحدة ، والنسبى الى المطلق . واذن فالقياس يزودنا بالدليل الهادى .

والمشكلة التى علينا أن نحلها هي تطبيق قوانين القياس على فكرة الوجود المطلق . فاذا حددنا قوانين الاستدلال بحيث نلائم بينها وبين هذا الموضوع ، فأننا نحصل على المثل التى نطلبها .

ما هو القياس فى جوهره ؟ هو ربط قضية خاصة بقضية عامة هي بمثابة شرط لها . وفى كل استدلال أتصور قاعدة عن طريق الفهم ، ثم أدرج معرفة تحت شرط القاعدة عن طريق الخيال ، وأخيرا أحدد معرفتى بواسطة محمول القاعدة عن طريق العقل . ولكن القياس : كل الناس قانون ، وقايوس انسان ، واذن فقايوس فان - تحت شرط الفناء ، الذى هو الانسانية ، أدرج هذه المعرفة بأن قايوس انسان . ولكى يكون البرهان موجودا ينبغى أن يكون فى استطاعتى أن أقول : كل الناس قانون . لكن هذه الكلية المنطقية ، يطابقها فى تأليف الحدوس المجموع الكلى . واذا لزم أن يكون للنتيجة صدق مطلق لا صدق مشروط فحسب ، فلا بد أن يكون المجموع الكلى للشروط معطى . هذا هو الموضوع الذى نبحث عنه ، والنموذج لمثل العقل الخالص . انه « اللامشروط » باعتباره مجموعا كليا لشروط الشروط المعطى .

كم من المثل هنالك ؟

هنالك ثلاثة أنواع من القياس : القياس الجازم ، والقياس الشرطى ، والقياس المنفصل .

والقياس الجازم هو القياس الذى كبراه مجرد اثبات ، والقياس

الشرطى يبدأ من حكم شرطى ، والقياس المنفصل يبدأ من حكم منفصل
مثل : الانسان اما فان أو باق .

والقياس الجازم يميل ، بطريق « أقيسة سابقة » الى موضوع (ذات)
لا يصير محمولا . والمنطق لا يحتاج الى موضوع نسبي ولكن اذا اعتبرت
تسلسل الشروط فى الواقع ، لا يكون لديك سلسلة فعلية الا اذا كان
لديك موضوع مطلق . فالمثال الأول هو اذن مثال الموضوع المطلق .

والقياس الشرطى يطلب بطريق أقيسة سابقة افتراضا لا يفترض
شيئا قبله . ولا يهتم المنطق بتحقيق ذلك المثل الأعلى . ولكن فى الواقع
يجب أن يكون هناك لامشروط ، وأن تكون سلسلة الأشياء المعتمد بعضها
على بعض ، مجموعا كليا . ومن هنا مثال ثان هو مثال التأليف الكلى
لأجزاء السلسلة ، أو مثال العلة المطلقة .

وأخيرا القياس المنفصل يطلب بطريق أقيسة سابقة التجمع الكامل
لأجزاء القسمة . واذا نقل الانفصال من المنطق الى الميتافيزيقا أصبح معارضة
ومؤازرة فى حدود ، حظها من الوجود الواقعى واحد ، ومن ثم مثال
ثالث ، مثال التأليف الكلى للأجزاء فى نسق ، أو مثال العقل المطلق .

فالمنطق ينفعنا لهداية الطريق ، ولكننا لا نستطيع أن نتابعه
بلا تحفظ .

فالمنطق يجرى على طريقة الأقيسة السابقة والأقيسة اللاحقة ، أى
أنه يصعد من المشروط الى الشرط وينزل من الشرط الى المشروط ، وهذا
بلا نهاية فى الاتجاهين .

ولكن اذا انتقلنا من اعتبار الممكن الى اعتبار الوجود وجدنا ان
العقل لا يتطلب اطلاقا أن تكون السلسلة تامة من جهة المشروط : فاننا
نستطيع أن نتصور سلسلة من المعلولات مستمرة الاتصال بلا تحديد .
لكن العقل يتطلب أن تكون السلسلة تامة من جهة الشروط . والعقل من
حيث الوجود يتطلب الكلية بالقياس الى الرجوع لا الى التقدم . وبهذا
المعنى يتطلب موضوعا مطلقا وعلة مطلقة ، أساسا أو سببا مطلقا لتأزر
الأشياء . ولكن هذه الحدود لا تزان مجردة . ولم نلتق بعد بالتصورات
المعطاة من العقل الشائع عن الله والأنا والعالم . واتمام الاستنباط
سيؤدى بنا اليها .

لم نتناول حتى الآن الا الفكرة العامة عن الوجود المطلق . ولكننا
لا نبحث عن مطلق ما أيا كان وانما هو المطلق بالقياس الى ما هو معطى
لنا ، وما هو معطى لنا هو تمثالاتنا . واذن فنحن نبحث عن المطلق من

جهة التمثل . ولكن ما عسى أن يكون الموضوع المطلق بالقياس الى تمثلاتنا سوى الأنا كجوهر ؟ وما عسى أن تكون العلة المطلقة بالقياس الى تمثلاتنا سوى كلية أجزاء السلسلة التي تتكون منها الظواهر أو العالم كشيء في ذاته ؟ وأخيرا ما عسى أن تكون ، بالقياس الى التمثلات ، فكرة أساس مشترك واحد لجميع الموجدات سوى الله كموجود أو ذات عليا ؟ وعلى هذا النحو تنبنى في أذهاننا أفكارنا عن الأنا والعالم والله ، طبعا وضرورة وبمقتضى قوانين المنطق العام .

٢

هذه النظرية تبدو مصطنعة وتعسفية . فلم لا تكون الذات هي الذرة كما هي الأنا ؟ ولم لا يكون الأساس المشترك هو المادة كما هو الله ؟

لنلاحظ أولا أنه لا شيء هو أكثر انطباقا على المذهب في جملته من هذا الاستنباط الذي نحن بسبيله . فان كانط لا يقبل نظرية فطرية الأفكار ، لأنها تبدو له قاصرة عن تفسير الضرورة الموضوعية التي نضيفها على تصوراتنا . انه يريد مبادئ المعرفة ، وصميم برهنته النقاط الآتية : مبادئ معرفتنا ليس لها قيمة مطلقة ، ومع ذلك فلها قيمة وشمول حقيقيان ، لأن القوانين التي نطبقها على الموجدات هي في الحقيقة ملائمة أجريت على قوانين المنطق العامة التي لها حظ من الشمول المطلق .

هذه العلاقة بالمنطق العام هي أساس سلطان المنطق الترنسندنتالي فاذا انفصل المنطق الترنسندنتالي عن هذه الركيزة لكل فكر ، كان غير ذي أساس وغير ذي مشروعية .

وتفاصيل النظرية تستوقف النظر باتساقها مع أجزاء المذهب الأخرى . والمرحلة الأولى من البرهنة تنتهي الى تصورات الجوهر المطلق الذي هو العلة المطلقة والأساس المطلق للجامعة بين الأشياء . لكن تصور الجوهر كما حددته الأنا ليطبقا وكما رمز له الاستمرار يترجم طبعا بتصور الذات . ان نظرية العلية قد جعلت من التعاقب المنظم شرطا لتحقيق تلك المقولة . واذن فهناك علاقة بين العلية الكانطية وبين علاقة الشروط بالشرط في سلسلة متصلة .

واستنباط التصور الثالث على الخصوص يبدو مصطنعا متكلفا . ففي القياس الشرطي المنفصل توجد علاقة رفع متبادل في حين انه في لا مشروط الجماعة تكون جميع الأعضاء موجودة معا . ولكن هذا

انما هو نتيجة للانتقال من النطاق المنطقي الخالص الى النطاق الترنسندنتالى . والسلب ، فى مجال الوجود ، يصبح تقابلا بين حدين حقيقيين على السواء . وهذا ما بسطه كانط منذ سنة ١٧٦٣ فى كتابه « محاولة لادخال فكرة الكميات السلبية فى الفلسفة » .

ولكن قد يقال ان الجوهر ليس بعد ذاتا ، وليس أنا . ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن كانط ، مع ديكارت ومع المحدثين ، يرى أن الشيء الوحيد الذى يمكن أن يكون معطى لنا مباشرة ، انما هو تمثلاتنا ، وبناء على ذلك يكون الجوهر عندنا هو موضوع أفكارنا ، أى هو الأنا . ولم جعل تصور العالم هو تصور سلسلة شروط بأسرها ؟ لأن كانط يعتبر العالم على نحو ما نعرفه . ونحن لا نعرفه الا كسلسلة لأن المدركات الخارجية لاتصل الينا الا من خلال المدركات الداخلية ، وهذه المدركات الداخلية لها فى الزمان صورتها الضرورية . ولكن لم جعل الله مبدأ الجامعة بين الموجودات ؟ منذ سنة ١٧٥٥ نجد كانط فى كتابه « تفسير جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » يرى فى الله مبدأ لفعل الأشياء ورد فعلها المتبادل . فجوهر مخلوق لا يستطيع بذاته أن يؤثر فى جوهر آخر . وربط الجواهر فيما بينها صحيح . ولئن يكن خارجيا بالنسبة لها فمبدؤه فى الله . واذن فكل نظرية المثل متسقة مع البحوث السابقة التى قام بها كانط . ومما يسترعى النظر أن نرى كيف استغل كانط فى الفترة النقدية دراساته التى قام بها فى الفترة السابقة على النقد .

لا نستطيع أن ننكر مع ذلك الطابع المذهبى لتعريفاته . فمن المؤكد أننا لكى نتصور الله والأنا والعالم نلجأ الى أفكار يستبعدوها الاستنباط الكانطى منه ، مثل فكرة الغائية والفاعلية والارادة . ولا ينتهى كانط الى أفكار الأنا والله والعالم كما هى فى أذهاننا بالفعل . بل ينتهى الى تصور هذه الموضوعات الثلاثة التى يحتملها مذهبه .

٣

من وجهة النظر التاريخية حددت هذه النظرية مرحلة جديدة مهمة جدا فى تاريخ مشكلة المطلق . ولننظر فى المثل عند أفلاطون : انها سابقة فى وجودها على العقل وهى تامة وهى قائمة بذاتها وأبدية . والعقل لا يساهم فى تكوينها وما عليه الا أن ينظر فيها . انها هى الكائنات الأصلية والموضوعات التى نراها فى هذا العالم هى ظلال لها . انها الوجود المطلق ذاته .

وعند ديكارت لاندري على التحقيق أمر الأفكار العالية ، أهي معطيات مبدولة أم هي قد تكونت بعمل الذهن ، انها هذا وذاك ، فالنظرية الديكارتية عن فطرية الأفكار نظرية هاربة مستعصية على التناول . بعض الأفكار هي طبائع أبدية ثابتة ، وبالتالي سابقة على الذهن الانساني . ولكن يبرز الاختلاف بين ديكارت وأفلاطون في ضرورة القيام بعملية خاصة ، هي اما حدس الذهن أو الاستنباط ، للانتقال من الماهية الى الوجود .

وعند لوك لا نجد للأفكار الميتافيزيقية في ذاتها أى تماسك انما هي ثمرة تصنيعة قام بها الذهن الانساني ، ونتيجة عملية الجمع والتفريق التي هي عملية ارادية وتعسفية محضة . ففي حين انه عند ديكارت كل فكرة صحيحة تحتمل امكانية وجود جوهرى ، نجد عند لوك لا محصل للاعتقاد بأن انفكرة الميتافيزيقية يطابقها حقيقة واقعة ، ولا نرى كيف استطاع أن يجعل لفكرة العلة أهمية متعالية .

ونظرية كانط التي تستبقى من أفلاطون تصور الفكرة ولكن مع فصل الفكرة عن الوجود هي جمع طريف بين نظريتي ديكارت ولوك .

فهو كمثّل «لوك» يقبل عمل الذهن ولكنه لا يريد أن يكون هذا العمل تعسفيا وبدون قيمة . وكمثّل ديكارت يرى في الأفكار موضوعات مرتبطة ارتباطا وثيقا بطبيعة العقل ، ولها بهذا الارتباط حقيقتها وواقعيتها . انه يجعلها ناتجة عن عمل الذهن محددا بقوانين العقل الانساني وأحواله . ويختلف عن ديكارت من حيث أنه لا يرى الا وهما ترنسندنتاليا فيما لدينا من ميل الى اقامتها حقائق واقعة .

وهذه الدعوى الأخيرة آتية من أنه لا يزال يضع الحقيقة الموضوعية في المطابقة بين الأفكار والأشياء . وبالقضاء على الأشياء سيجد أتباع كانط ، على الطريق الذى رسمه ، الوسيلة لأن يجعلوا من عمل الذهن الشرط الكافى لكل معرفة .

٤

ما قيمة نظرية كانط في ذاتها عن الأفكار الترנסندنتالية ؟ المبدأ هو الفكرة الداهية الى أن معرفتنا هي جمع بين المنطق العام وبين شروط المعرفة العيانية . وهذه الفكرة متينة وخصبة جدا .

ولكن على رأى كانط ، التأليفات الأساسية كلها أولية . والذهن يكونها بنفسها وبمفرده من الداخل بفاعليته الداخلية . وهذه هي النقطة

المتنازع فيها : فنظرية كانط تقوم على فصل بين المعرفة والوجود تضع المعرفة قبل الوجود ، كشيء مستكشف بذاته ، وتتساءل بعد ذلك عما اذا كان من المستطاع الذهاب من المعرفة الى الوجود . لكن يبدو ان هذا الفصل مشروع وضروري في العلم بمعناه الدقيق . ولكن ربما كانت آفة ميتافيزيقا كانط أنها قد بنيت على طراز العلم . وقد لام كانط القطعيين بأنهم قد جعلوا نموذجهم العلم الرياضي . ولكنه هو نفسه قد وضع نصب عينيه علم نيوتن متصورا على أنه فيزيقا كلها أولية .

في تكوين أفكار مثل فكرة الأنا والعالم والله ، ليس يستكفى الذهن الانساني نفسه . هذه الأفكار ثمرة تعاون بين الذهن والأشياء ، حيث يستحضر الذهن قوانينه ، وأيضا مرونته وقدرته على الملاءمة وتفانيه وشيئا من التواضع ، وهي صفات ضرورية في الحياة العقلية ضرورتها في الحياة الأخلاقية . وهذه المشاركة بين الأشياء مفروضة دائما على الانسان ، ولذلك لن تكون تصوراته للمطلق تامة أبدا .

ليس علينا ، كما أراد كانط ، أن نبحث عن الوجود خارج تصوراتنا ، كما لو كانت تصوراتنا غريبة عنه . ليس الوجود ببعيد الى ذلك الحد ، ان أفكارنا الطبيعية والمعطاة هي الوجود نفسه كما ندركه ، وانما العلم هو التجريد . والميتافيزيقا تبدأ من التصورات الحية ، وخلافا للعلم تبحث الميتافيزيقا عن الوعي بما تحويه تلك التصورات من وجود وواقعية . واذن فهي لا تتخذ التصورات بلا تمييز ، انها تنقدها . وهذا العمل عبارة عن مقابلة تلك التصورات بنتائج العلم الوضعية وبالقوانين العامة للذهن . وانها تستبقى (العلوم الوضعية) من التصورات ما يثبت على الفحص وتنظر الى الأخرى على انها مجرد ظاهرات ذاتية ونسبية . وهي بوجه عام تبين حركة الوجود ، فعلا وفكرا ، نحو المعرفة لا من المعرفة الى الوجود .

الفصل الخامس

مغالطات العقل الخالص

ينتج من الكتاب الأول من « الجدل الترنسندنتالي » ان فى النفس الانسانية ، بمعزل عن صورتى الحساسة ومقولات الفهم ، تصورات أخرى ، هى أيضا أولية ، ويحسن أن نرجعها الى العقل ، باعتباره ملكة متميزة ، خاصة ، فريدة *sui generis* : تلك التصورات هى « المثل الترنسندنتالية » انها عبارة عن تطلب الكلية *totalité* المطلقة لشروط المشروط المعطى فى التجربة . وهناك ثلاثة أنواع من المثل الترنسندنتالية . الأولى تخص علاقة تمثلاتنا بالذات التى هى الحامل لتلك النماثلات ، وهى تتطلب ذاتا مطلقة . والثانية تخص علاقة تمثلاتنا بالشروط الموضوعية للظواهرات ، وهى تتطلب أن يكون عالم التجربة مطلقا . والثالثة تخص علاقة تمثلاتنا بجميع الأشياء على العموم ، وتتطلب الوحدة المطلقة للشروط الموضوعية لكل تجربة .

هذه المثل سائغة ، بمعنى أنها تقوم على الطبيعة وعلى قوانين العقل : وهذا ما أثبتته الاستنباط الميتافيزيقى . لكن هذه المثل تزعم انها تمثل الحقائق الموجودة فى الاعدان (خارجنا) . اننا مثلا ميالون الى تصور العالم موجودا مستقلا عن ادراكنا ، وتصور الله خالقا للعالم ، وتصور أنفسنا جواهر لا يكون الفكر فيها الا صفة ما . فهل للذهن الانسانى الحق فى القول بأن المثل الترنسندنتالية تطابق موجودات ؟ هذه هى المسألة التى تطرح الآن . وهى المشكلة الرئيسية فى الديالكتيكا الترنسندنتالية ، وهى موضوع الكتاب التالى وهو أوسع بكثير من الكتاب الأول الذى لم يكن الا مقدمة له .

ما هى هذه المشكلة على وجه التدقيق ؟ ليست المثل حدودا ولا تصورات بالمعنى الدقيق . ليست تصورات ، لانها ليست محض

أمورا عامة ، أو قواعد أو مجردات تحتل مالا نهاية له من وجوه التحقق المتشابهة . المثل تمثل موجودات وأفرادا . ومع ذلك فليست حدوسا كذلك ، بالنسبة اليينا على الأقل ، لان فحواها جملة قد تمت *achevée* وحدوسنا لا تنصب الا على مجموعات *touts* جزئية . فما هي اذن وما معنى هذه المشكلة : تصور المثل الترنسندنتالية ممثلة في حقائق عينية ؟ *réalités*

المثل ليست تصورات ولا حدوسا . واذن فهي لا تمثل شيئا واقعيا *réel* ولكي يكون لها قيمة موضوعية ، يجب أن تكون حدسا وتصورا معا ، لأنه عن طريق الاتحاد بين هذين العنصرين انما نعرف الموضوعات . وبما ان الحدس الذي درسناه حتى الآن ، الحدس الحسى ، عاجز عن ادراكها ، فيلزم أن يكون فى مقدورنا أن نتناولها بواسطة حدس ذهنى ، يذهب من الكل الى الأجزاء ، لا من الأجزاء الى الكل . فاننا اذا ذهبنا من الأجزاء الى الكل لا نستطيع أبدا أن نصل الى جملة محددة من حيث هي كذلك . يجب أن تكون الجملة معطاة لكى تكون محددة ، ولا يمكن أن تكون معطاة الا لفهم حدسى . لكن فهمنا ليس له تلك الخاصة ، انه لا يعمل الا على وجه التدرج *discursivement* ، بالربط بين الحدوس الحسية التى هي بالضرورة محدودة . واذن فمثلنا الترنسندنتالية غير ذات موضوع .

غير انه يوجد مع ذلك علوم كالبسيكولوجيا ، والتيولوجيا والكزمولوجيا العقلية ، تزعم اقامة مثلنا الترنسندنتالية كحقائق عيانية . ونحن هنا أمام وهم يتولد من جديد بمناسبة كل موضوع ولا بد من أن نحلله فى جميع صوره اذا شئنا ، لا لنهدمه ، وهو أمر مستحيل ، بل لنثبت طابعه .

وعلى ذلك سيشرع كانط فى دراسة الحجج الكلاسيكية للميتافيزيقا حجة حجة . والواقع ان كانط سيرجع على الخصوص الى التعاليم التى تلقاها ، الى المذاهب السائدة حوله . والقطعية (الاعتقادية) التى سينتقدها هي على الخصوص قطعية « فولف » و « بومجارتن » و « مندلسون » و « ريماروس » . على انه يرى فى المذاهب الدقيقة الواضحة عند هؤلاء الجدليين الماهرين اكمل صورة يمكن أن تعرض فيها الدجماتيقية .

لكن كانط لا يستطيع أن يلتزم وجهة النظر التاريخية لكى يحدد المذاهب التى يعتزم نقدها . ويرى أن مجرد عرض تجربى يكون بلا نظام ، وسيكون فضفاضا أو غير تام وغير كاف لاعطاء الحجج معناها الصحيح وقيمتها كلها . واذن فسيخضع حجج الفلاسفة لاستنباطه ، وسيعرفها

- ويصنفها طبقا للمبادئ التي تسيطر عليها ، وسيؤلف نظامها النهائي .
- وهو يبدأ بالبيسيكولوجيا العقلية .

١

البيسيكولوجيا العقلية هي ذلك الجزء من الميتافيزيقا الذي يزعم معرفة الطبيعة المطلقة للنفس ، ومجاورة معرفة أحوالها ووظائفها ونشاطها ، والوصول الى ماهيتها في ذاتها ، بغض النظر عن وجهة نظر ادراكها الداخلي لذاتها .

ولنقد هذا العلم ، في نظر كانط ، أهمية كبرى . وهو يقول في الطبعة الثانية (بارنى ، م ٢ ، ١٢) انه يكون عائقا كبيرا لكتابنا في « النقد » ، بل في الواقع العائق الوحيد الذي يخشاه ، لو استطاع باحث أن يثبت أوليا ان جميع الموجودات المفكرة هي في ذاتها جواهر بسيطة ، وانها بالتالى ذات وعى لوجودها وجودا منفصلا عن كل مادة . لأنه لو صح ذلك لثبت أن الانسان يستطيع أن يخطو على الأقل خطوة خارج العالم الحسى . ومنذا الذى يستطيع حينئذ أن يمنعه من أن يوسع شيئا فشيئا فتوحاته في مجال أمور ما فوق الحس ؟ *suprasensible*

هذا الجزء من النقد هو أحد الأجزاء التي أجرى فيها كانط التعديل في الطبعة الثانية . فهل الطبعتان متوافقتان هنا من حيث التصميم ؟ انه على الخصوص يصدد هذا الفصل عن « مغالطة العقل الخالص » نجد شوبنهاور قد اتهم كانط بالنفاق . فهو يلاحظ في الطبعة الثانية حذف فقرة مهمة من الطبعة الأولى ، ويجد فيها كذلك صفحات هي ، في نظره ، متناقضة تناقضا تاما مع مجموع الكتاب . والنص التالى بمقارنته بالأول أشبه برجل بترت ساقه ووضعت له ساق من الخشب .

والنقطة التي تنصب عليها المناقشة هي التصريح المثالى الذى صرح به كانط في الطبعة الأولى . يرى شوبنهاور وكونوفيشر وآخرون أن كانط في الطبعة الأولى كان فى صميمه مثاليا ولم يجعل الشئ فى ذاته يقوم بأى مهمة ، فى حين انه فى الطبعة الثانية أدخل الشئ فى ذاته على أنه علة للمظاهر بواسطة باب من الخلف .

وعندنا ان الشئ فى ذاته لم يكن غائبا من الطبعة الأولى ، بل هو الأساس الضرورى لمتنوع الحدس ، وهو فى الطبعة الثانية كما فى الأولى يظل مما لايعرف . صحيح أن نصوصا من الطبعة الأولى (Edit. Kehrbach, pp. 314, 318) تقول اننا لو حذفنا التمثيل لانعدمت

كل حقيقة خارجية في الوقت نفسه . لكن الطبعة الثانية (١) لا تتنافى البتة مع هذه القضية . اذا حذفنا التمثل ، لم يعد هناك شيء في المكان ، واذن فلم يعد هناك موضوع خارجي ، موضوع تجريبي . لكن الحقيقة — الترנסندنتالية باقية ، وذلك في الطبعة الأولى كما في الطبعة الثانية وانما الالتباس ناشئ من كلمة الحقيقة الخارجية . الحقيقة الخارجية التي يلغونها ، في الطبعة الأولى نفسها ، الغاء التمثل ، ليست الا الحقيقة التجريبية . والواقع ان الاختلاف بين الطبعتين لا ينصب الا على الشكل ، وهو في الطبعة الثانية أدق وأوضح .

٢

ما المشكلة العامة للبيسيكولوجيا العقلية ، وما النقد العام الذي هي مشار له ؟

نقطة البداية الضرورية لكل بيسيكولوجيا عقلية هي عند كانط « كوجيتو » ديكارت . والواقع ان « أنا أفكر » هي كل ما يعطى لنا من النفس . وكل نقطة بداية أخرى تكون خيالية . واذن فالمشكلة لا يمكن في نهاية الأمر الا أن تكون هي اقامة قول ديكارت «أفكر فأنا اذن موجود» على معنى ترנסندنتالي . وكل البيسيكولوجيا العقلية ليست الا سلسلة من الأقوال المتنوعة في هذا المبحث الواحد . والمسألة هي أن نبدأ من « أنا أفكر » cogito وأن نربط بها فكرة الوجود : « أنا موجود » sum — وأن نصل الى وضع الفكر لا كظاهرة محضة بل كشيء موجود في ذاته . واذن فيجب أن نجد حداً وسطاً بين هذين الحدين «أنا أفكر» و «أنا موجود» . ماذا ستكون همزة الوصل تلك ؟ ستكون بالضرورة مع اختلاف الصور ، الصلة الموجودة عند ديكارت : أفكر يصاحب بالضرورة تمثلاتي جميعاً . واذن فمحال أن نحذف الفكر . انه باق حتى حين أشك في كل شيء . وكل ما لا يمكن أن يعرف على أنه غير موجود يجب ضرورة أن يكون موجوداً .

هذه الحجة فيها عيب متأصل . ذلك أننا نريد أن نثبت أن فكرنا ذو حقيقة موضوعية . ولكن ما الموضوعية ؟ هي تطبيق مقولة ما من المقولات على حدس . واذن فالموضوعية تفيد الحدس . ولكن أنستطيع أن نقول ان الكوجيتو يحتوى على حدس ، وان لدينا حدس أنفسنا على اننا ذوات مفكرة ؟ هذا عند كانط مستحيل . اننا ندرك جيداً فكرنا متحداً

(١) Ed. Kehrbach, p. 306, 310, 320, 321, 324, 402, 403, 432, 445.

بالموضوعات التي ينصب عليها لكننا لا ندركه منفصلا عن كل موضوع .
ليس هناك حدس « للأنا » واذن فتطبيق المقولات على « الأنا » عملية
منطقية محضه بدون قيمة موضوعية .

وينتج عن هذا ان هذا الحد الوسط : الفكر ، مأخوذ بمعنيين مختلفين
فى المبدأ وفى التطبيق . والاستدلال يقوم فى صميمه على القياس التالى :
ما يفكر موجود ، وأنا أفكر ، اذن أنا موجود ، والقياس يبدو محكما .
ولكن حين أقول : ما يفكر موجود ، انما أعنى أن : ما هو فى ذاته يفكر ،
ما ليس فقط لذاته بل اطلاقا ، هو كائن مفكر . واذن فالنتيجة مشروعة ،
لأن القياس ذو حدود أربعة . وتلك هي المغالطة المسماة
quaternio terminorum

هذا العيب الأصلي عرضه كانط فى العبارات التالية : قال : هناك
مغالطة تسيطر على جميع طرائق البسيكولوجيا العقلية . ويمثلها القياس
التالى : ما لا يمكن أن يتعقل الا كذات *sujet* ، لا يوجد كذلك الا كذات ويكون
جوهرًا ، والكائن المفكر لا يمكن أن يتعقل الا كذات ، واذن فالكائن المفكر
لا يوجد الا كذات وجوهر . فى المقدمة الكبرى ، « ما يتعقل بالضرورة
كذات » معناها ما هو بالضرورة ذات ، ليس فقط من جهة التصور بل
وأىضا من جهة الحدس ، ما لا يمكن أن يعطى الا كذات ، ليس فقط
بالنسبة الى بل بالنسبة الى كل ذهن ، وليس فقط منظورا اليه من
الداخل بل وكذلك منظورا اليه من الخارج . ولكن فى الصغرى ، حين
أقول : الكائن المفكر لا يمكن أن يتعقل الا كذات ، أقصد : لا يمكن أن
يتعقل نفسه الا كذات . وانما نحن هنا بسبيل موضوع منطقي ، وصورة
ضرورية لتمثلاتي . فى الكبرى نحن بسبيل وحدة فى ذاتها ، وفى
الصغرى انما نحن بسبيل واحدة من المقولات ، بل الأصل المشترك لها
جميعا ، والذي هو فى نفسه فارغ لا شئ فيه .

هذا نموذج لجميع استدلالات البسيكولوجيا العقلية ونموذج لجميع
التفنيدات التي يمكن ان توجه الى تلك الاستدلالات .

٣

كيف يسير هذا العلم المزعوم ؟ المسألة هي أن نطبق على الأنا ،
« الأنا أفكر » المقولات التي يمكن أن تحددها كحقيقة موضوعية . هذه
المقولات تزودنا بفكرة :

١ - النفس من حيث هي جوهر .

- ٢ - النفس من حيث هي واقعية أو بسيطة .
 ٣ - النفس من حيث هي واحدة في المكان أى هي هي .
 ٤ - النفس من حيث لها وجود متميز عن وجود الأشياء المادية .
 وكيف حاولوا أن يبينوا ان الأنا من حيث هي نفس مفكرة تملك
 هذه الصفات الأربع ؟

١ - كيف أثبتوا ان النفس المفكرة ذات « مطلقة أو جوهر » ؟
 استدلووا على هذا النحو : ما هو ذات مطلقة هو جوهر ، والأنا هي ذات
 مطلقة ، واذن فالأنا هي جوهر .

ولكن كلمة « ذات مطلقة » ليس معناها واحدا في المقدمتين . في
 الكبرى نحن بسبيل ذات مطلقة، تكون مطلقة من جميع الوجوه ، بالنسبة
 الى الحدس وبالنسبة الى التصور ، وبالاجمال نحن بسبيل ذات هي
 موضوع sujet-objet . ولكن في الصغرى انما نحن بسبيل الذات
 المحددة للعلاقة التي تؤلف الحكم . انها الأنا ، كموضوع كامن لجميع
 قضاياى . وليس هنالك الا موضوع منطقي ، وليس لي الحق في أن أقيمه
 جوهرًا .

ولكن قد يقال : اننى أستطيع على الأقل أن أعتبر جوهرًا مجموع
 أحوال وجدانى من حيث انها مرتبطة فيما بينها بالضرورة . فلم لا تكون
 الأنا ، بهذا المعنى ، جوهرًا شأنها في ذلك شأن الأجسام ؟ ان الاستدلال
 على هذا النحو نسيان لشرط انطباق مقولة الجوهر . فالمقولات لا تنطبق
 مباشرة على الحدوس . وكل مقولة تريد علامة تشير الى انها هي التي يجب
 أن تطبق لا مقولة أخرى . وكل مقولة يوافقها « شيم » (شكل مخيل)
 دلالة على استعمالها المشروع . فما هو « شيم » الجوهر ؟ وما الصفة التي
 ينبغي أن تكون للظواهر لكي يستطاع بحق ادراجها تحت تصور
 الجوهر ؟ هذه الصفة هي الدوام في الزمان . والدوام يتضمن المزامنة
 simultanété فالظاهرتان المعطتان كمتزامنتين يجب أن تبقى احدهما
 بينما تنعدم الأخرى لتحل محلها ظاهرة جديدة تصاحب الأولى في الوجود .
 ولكن الزمان وحده لا يسمح بأن تكون ظاهرتان متزامنتين ، ولا يمكن
 تحقق هذا الشرط الا في المكان . وما هو في المكان انما هو الذي يمكن أن
 يتأثر بشيم الدوام . وعند كانط الظواهرات البسيكولوجية ليست معطاة
 الا في الزمان لا في المكان البتة . واذن فليس فيها أى دوام . والنتيجة
 انه لا توجد قط بسيكولوجيا علمية ممكنة ، فالبسيكولوجيا لا يمكن أن
 تكون الا وصفية .

٢ - وهل النفس يمكن أن تعرف على أنها جوهر بسيط ؟ القياس بهذا الصدد هو التالي : الموجود الذى فعله يفيد موضوعا بسيطا هو نفسه جوهر بسيط ، والنفس موجود فعله يفيد موضوعا بسيطا . واذن فالنفس هي جوهر بسيط .

ماهو فعل النفس ؟ الفكر . لكن الفكر ، كما فى الدليل الكلاسيكى ، لايمكن أن يفسر الا بذات بسيطة ، والموجود المركب يجب ، لكى يفكر ، أن يسوق تمثلاته الى الوحدة ، وهو لا يستطيع ذلك من حيث هو مركب . وهنا مغالطة «أخيل» فى مجال استدلالات البسيكولوجيا الخالصة .

ولكن العيب فيها هو العيب نفسه فى الدليل السابق . ان كلمة « بسيط » ليس لها معنى واحد فى الكبرى والصغرى . ففي الكبرى نحن بصدد شيء بسيط ، اصدد موجود مدرك كبسيط فى الحدس . وفى الصغرى ، نحن بسبيل البساطة المطلوبة فعلا لأفكارنا ، أى بسبيل موجود يتبدى لنفسه كذات بسيطة . يكفى ، لكى نفكر ، أن نعتبر أنفسنا ذوات بسيطة ، وليس ضروريا أن نكون كذلك فى الواقع .

عبثا - عند كانط - أن نلوى تصور الذات البسيطة . اننا لن نستخرج منه تصور جوهر بسيط . أجل ان كل فكر بسيط من ناحية ما ، ولكنه متكرر من ناحية أخرى . انه دائما فكر عن شيء ما ، أعنى فكر موضوع *Objet* فيه متنوع . فأين نجد حدس ذات بسيطة من حيث هي كذلك ؟ لا جدوى من الالتجاء الى التجربة ، فانها لا تعطينا هذه الذات الا فى علاقتها مع الموضوع . فيلزم هنا حدس عقلى ، وهو ما ينقصنا .

ويضيف كانط ان من يتفلسف *speculer* عن طبيعة الجوهر الذى يفترضه الفكر يكشف نفسه ويكون موضعاً لمغامز الخصم ، لأنه ليس بديهيا أبدا أن الجوهر المركب لا يستطيع أن يفكر كما يفكر الجوهر البسيط . وما دمنا لسنا بصدد ذات بل بصدد جوهر ، فلا شيء يمنع الجوهر المركب من أن يملك الفكر كمحمول . وهنا يقينا احدى ذكريات « لوك » ونظريته المشهورة التى تذهب الى أن من الممكن أن نتصور أن الله قد أعطى بعض أكوام من المادة ، رتب ترتيبا ملائما ، القدرة على الادراك والتفكير . فلم لا يستطيع الله أن يضيف هذه الملكة الى المادة كما أضافها الى الذهن ؟ هذا الشك الذى أثاره لوك يبدو مخيما على كل النقد الكايطى للبسيكولوجيا العقلية .

٣ - وهوية النفس وشخصيتها يثبتان على الوجه التالى : ما يكون

له وعى بالهوية العددية لانيتها في أزمنة مختلفة هو جوهر واحد *identique* أي أنه شخص *personne* . والنفس لها ذلك الوعي ، واذن فالانية هي جوهر واحد وشخص .

وجواب كانط- شبيهه بأجوبته السابقة . فالوعي *conscience* والذاكرة لا يضمنان لنا البتة دوام الجوهر . ما يبقى هو انيتنا ، وهو دوام منطقي . ويكفى لذلك أن الجواهر التي تتعاقب ينتقل بعضها الى بعض حالة وجدانية واحدة بتمامها . واذن فنفس الحالة الوجدانية يمكن أن يحصل عليها من خلال تغير الجوهر .

٤ - وأخيرا البسيكولوجيا العقلية تثبت أن النفس تستكفي بذاتها وتوجد مستقلة عن الجسم ويمكن بالتالي أن تبقى بعد فنائه ، وهذا على وجه أخص هو الأساس الميتافيزيقي لبراهين بقاء النفس .

ما يدرك مباشرة له وجود متميز عن وجود ما لا يعرف الا بالواسطة . والنفس تدرك ذاتها بذاتها مباشرة ، في حين أن الجسم لا يدرك الا بالواسطة ، بواسطة النفس ، واذن فالنفس متميزة عن الجسم .

والبسيكولوجيا العقلية تخلص هنا من نوع المعرفة الى نوع الوجود: ان شيئا يمكن أن يعرف دون تدخل لفكرة الآخر ، ويستنتج من هذا ان هذا الشيء يمكن أن يوجد بدون الآخر .

ولكن اللبس هو هو دائما . أعرف انيتي متميزة عن اللانية . ولكن هل هذه المعرفة تفترض الانية موجودة بالفعل متميزة عن اللانية ؟ ألا يجوز ألا تكون هذه المعرفة نفسها ممكنة الا بتعاون النفس والأشياء الخارجية ، وانها تتطلب أن أكون ، ليس فقط نفسا ، بل انسانا مركبا من نفس وجسم ؟ نجد هنا ما يشبه دليل لوك بصدد البساطة . يستطيع ديكارت أن يفترض أنه لا جسم له ، ولكن ربما كان محتاجا الى جسمه لوضع هذا الافتراض . لا حاجة لنا الى عمل فروض عن الطبيعة الترنسندنتالية للنفس ، كي نفسر لأنفسنا بأنها في تمثلاتها متميزة عن بدنها . ويكفي أن نفهم الفرق بين الذات والموضوع .

لننظر ماذا يحدث اذا افترضنا ان النفس والجسم جوهران متميزان وانه يمكن أن توجد النفس بدون الجسم .

اذا كان يمكن الفصل بين النفس والأشياء المادية فوجود الأشياء المادية يكون عند النفس بالضرورة مشكوكا فيه . اذا نظرنا الى الأشياء من هذه الجهة وقعنا بالضرورة اما في المثالية التجريبية ، مثالية الديكارتيين الذين يرون ان وجود المادة لا يمكن استنتاجه الا باستدلال ناقص ،

واما فى المثالية القطعية ، مثالية بركلى الذى يرى ان فكرة المادة فكرة متناقضة ، واما فى المثالية الارتياضية ، مثالية هيوم الذى يضع موضع الشك ، على نحو معقول جدا ، وجود المادة لأنه يراه مما لا يمكن اثباته .

ثم كيف نفسر العلاقة بين هذين الضربين من الجواهر ؟

لقد استنفدت الفلسفة الخارجية من ديكارت جهودها لحل هذه المشكلة ولكن بغير طائل . فلا السيل الفيزيقي الداخلى influx physique ، ولا « الاتساق المقدر » من قبل ولا المدد الخارق للطبيعة لا شىء من ذلك يمكن اثباته .

لكن جميع هذه المشكلات تزول لو قبلنا وجهة نظر المثالية الترنسندنتالية .

المثالية الترنسندنتالية ، اذ تنكر على الانسان معرفة الأشياء فى ذاتها ، تكفل له معرفة الوجود التجريبي للظواهرات ، لأنها ترى ان الذات والموضوع متآزران تآزرا وثيقا وتثبت ان ادراك الانية يفيد ادراك المادة كجواهر . وماذا يمكن أن يكون المقصود غير الحقيقة التجريبية عند الكلام على الظواهرات الخارجية ؟ وفيما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم نجد مشكلة الاتصال بين الجوهريين قد استعيض عنها فى المثالية الترنسندنتالية بمشكلة التصاحب فى الوجود ، داخل ذات واحدة ، لتمثلات تتخذ شكلا خارجيا فى المكان ، وتمثلات لا تتخذ الا صورة الزمان . وأصل هذه الواقعة ليس فى متناولنا . ولكن الواقعة فى ذاتها لا تخرج عن المعقول .

ويجمل كانط تدليله كله فى هذه الصيغة التى ترد فى الطبعة الثانية: الحكم : أنا موجود ، وهو مبحث البسيكولوجيا العقلية ، يمكن أن يعتبر اما تحليليا أو تأليفيا . فاذا كان تحليليا كان مشروعا ، ولكن الحكم حين ينصب على الـ « أنا » المعطاة لنا والتى ليست الا الـ « أنا أفكر » المصاحبة لكل تمثيل ، والتى هى الأساس المشترك للمقولات جميعا ، هذا الحكم لا يثبت الا وجودا منطقيا ، وجود صورة فارغة . وأما أن نعطي الكلمة (أكون) معنى ترنسندنتاليا فيراد أن تدل على وجود شىء فى ذاته ، وجود موضوع مطلق . وحينئذ فالحكم يكون تأليفيا ، وكل حكم تأليفى ، يتطلب نقطة ارتكاز ، يتطلب حدسا يعطى فيه حدان معا . وهذا الحدس أين هو ؟

أعنى هذا أن كل البسيكولوجيا العقلية باطلة ؟ كلا كما يستنتج من النقد نفسه الذى كانت هى ماثرا له . هذا النقد يولد نتائج ،

أما سلبية وأما ايجابية ، ترضى حاجات النفس التي كان على البسيكولوجيا العقلية أن تسمى الى اشباعها .

والنقد بالاجمال لا يحرمانا من شيء ، لأن اعتقاد الانسانية بالشخصية الانسانية والحياة الأخرى لا يقوم على حجج دقيقة كحجج بسيكولوجيا المدرسين . والأدلة التي تفرض نفسها في الحقيقة على الذهن ، والتي هي أدلة أخلاقية ، لم تمس اطلاقاً من هدم الأدلة الميتافيزيقية .

ان نقد البسيكولوجيا العقلية يلغى تلك البسيكولوجيا كعلم ، ولكنه يؤيدها كتنظيم يحدد للعقل النظرى في هذا المجال حدا لا يمكن تجاوزه . وهذا التنظيم هو عندنا ذو شأن رفيع . صحيح اننا لانستطيع أن نثبت ان النفس لا تفنى ، ولكن المادية لا تثبت كذلك انها تفنى . والمادية ليست أقل مخالفة للمشروعية من البنوماتية « الروحانية » الصوفية أو المتعصبة . وقد افاد النقد فضلاً عن ذلك فائدة محققة : فقد أبقي على الـ « أنا موجود » من حيث ان « أكون » sum تمثل الوجود على العموم ، وجود جوهر أو ذات . والمحولات التي وضعتها البسيكولوجيا العقلية باقية ، لا بمعناها العينية ، بل بالمعنى الكلى للمقولات التي هي ممكنة التطبيق في ذاتها على أشياء في ذاتها وعلى ظاهرات . ونحن لانستطيع ، في الظروف المحيطة بعقلنا النظرى ، ان نطبق تلك المقولات على انيتنا . ولكن اذا كان العقل ، في مجال آخر ، يطالب بشخصية « الأنا » وبقائها ، فالنقد قد بين ان هذه الدعاوى لا يكون فيها شيء متناقض : فأمر من أوامر العقل العمل ، مثلاً ، يمكن أن يقوم على نحو ما مقام الحدس الغائب . ومن أجل هذا استطاع النقد ، بوجه عام ، أن يخفف من غلواء علم كثير الادعاء وفي الوقت نفسه استطاع بضرب من الاتساق المقدر من قبل ، أن يمهّد السبيل الى الأخلاق والدين .

الفصل السادس

البحث في نقد البيكولوجيا العقلية

أ

لننظر ، قبل أن نبحث هل نقد كانط مصيب ، الى أى حد استبقى للحجج التى كان ينقدها صورتها التاريخية الصحيحة . فهل أورد كانط بأمانة حجج البيكولوجيا العقلية الكلاسيكية ؟ هذه الحجج فى نظره تتلخص فيما يلى : البيكولوجيا العقلية ، أى ادعاء معرفة نفسنا كما هى فى ذاتها ، بدايتها الضرورية هى « كوجيتو » ديكارت ، « الأنا أفكر » متصورا على أنه شئ معطى ، على أنه واقعة مهيمنة على جميع وقائع الحياة الداخلية .

ماذا ينبغى أن تكون نقطة الوصول ؟ وما الغرض الذى يسعى الى بلوغه ؟ يراد الوصول الى بيان ان فى النفس شيئا غير مشروط ، شيئا هو أول فى ذاته ، بالقياس الى جميع ظاهرات الحياة النفسية .
وأخيرا كيف يتم الانتقال من نقطة البداية الى نقطة الوصول ؟ بواسطة استدلال وبوجه أدق بواسطة قياس . أهذا التلخيص لسير البيكولوجيا العقلية تلخيص مضبوط ؟ وهل ميتافيزيقا النفس ترد على هذا النحو عند كبار المدافعين عنها ؟

لننظر أولا فى الفلسفة المعاصرة لكانط : فلسفة فولف ومندلسون ورايماروس وكنوتسن الذين يلوح انهم المؤلفون الماثلون بخاطر كانط . ومن هذا الوجه لا نستطيع أن نقول ان كانط مقصر . انه ينقل على الخصوص منهج فولف . فالواقع ان هذا الفيلسوف لم يعد يسلم - مثل ليبنتز - بأن الفكر والوجود معطيان معا وانه لا يوجد جوهر بدون ادراك واشتهاء . انه يرى أن الادراك والجوهر لا يتضمن أحدهما الآخر ، واذن فالاستدلال ضرورى للجمع بين الفكر والوجود . واذ يبدأ فولف من

واقعة الوعي يستخلص منها وجود النفس . ثم يثبت أن من اتحاد الإدراك والتبين ، الذي يجعل من النفس ذاتا مفكرة ، ينبغي استخلاص أن النفس لا جسمانية وبسيطة ، وبالتالي جوهر أصيل ، فيجب إذن أن توجد في النفس قوة تعمل على تغيير نفسها على الدوام . من شأن البسيكولوجيا العقلية أن تستنتج من تغيرات هذه « القوة المثلثة » جميع قوى النفس كأحوال لتلك القوة الرئيسية .

أن كلام كانط لا يخرج عن البسيكولوجيا الفولفية . ولكننا إذا تركنا معاصري كانط ورجعنا إلى ديكارت ، صاحب الكوجيتو (أفكر فأنا إذن موجود) هل نجد نظريته منقولة نقلا آمينا ؟ إن الأمر أقل بداهة . في الأقيسة التي ينسبها كانط إلى البسيكولوجيا العقلية نجد « الكوجيتو » واقعة لا تحتوى في ذاتها على أى وجود ترنسندنتالى . وهذا الوجود لا ينبغي أن يرتبط بالكوجيتو إلا باستدلال . ولكن أهذا شأن الكوجيتو الديكارتى ؟ إذا حللنا طبيعة كوجيتو ديكارت ، وبخاصة وفقا لنهاية التأمل الثانى ، وجدنا طبيعته أقل بساطة مما يظن كانط . فبعد أن وضع ديكارت موضع الشك معارفه جميعا ، رأى أن شيئا لا يمكن أن ينعدم في الفكر : القوة على تعليق الحكم ، وبعبارة أخرى حرية الاختيار . والكوجيتو هو تأكيد هذه القوة التي تبقى على الرغم من كل شيء ، والكوجيتو ينطوى في قوت واحد على عملية من عمليات الفهم وعملية من عمليات الإرادة . واذن فهناك شيء من الوجود في الكوجيتو، لأن الوجود عند ديكارت تمثله الإرادة . وحينئذ فالمشكلة ليست هي السير من مجرد واقعة إلى جوهر ، بل هي الارتقاء مما لا ينطوى بعد إلا على أقل قسط من الوجود إلى موجود دائم ومحدد .

ما الهدف الذي يرمى إليه كوجيتو ديكارت ؟ أهدافه أن ينسب إلى النفس جوهرية مطلقة كتلك التي يعرفها كانط ؟ لا يبدو الأمر كذلك . فديكارت يقول : « ربما اننى إذا توقفت عن التفكير توقفت أيضا عن الوجود » .

النفس عند ديكارت لابد أن تفكر دائما . هذا من المفارقات . ولكن معنى هذه المفارقة أن ديكارت لا يقبل أن يفصل الفكر عن الوجود . فالنفس إذا وجب أن تكون جوهرًا وجب أن تفكر دون انقطاع . واذن فلسنا هنا بسبيل جوهرية لا يكون الفكر أزاءها سوى حال من أحوال الوجود .

وأخيرا هل ستقام العلاقة بين « أنا أفكر » (كوجيتو) وبين « أنا موجود » (سوم) بواسطة قياس ؟ -

ان ديكارت لا يقبل أن تفسر نظريته هذا التفسير • وان الصورة القياسية التي يمكن أن يتخذها الكوجيتو لم ترد على خاطره الا بعد حين • فالكوجيتو في ذاته يعرف يحدس من حدوس الذهن ، بفعل واحد به ندرك « أنا موجود » و « أنا أفكر » على انهما متعلقان • والقياس في نظر ديكارت ليس أداة من أدوات الكشف بل من أدوات التعليم • والرياضيات تستدل ، واستدلالتها عن طريق التحليل والتأليف لا عن طريق الأقيسة وان يكن من الممكن هنا أيضا بعد الاهتداء الى البراهين أن تعرض في صورة قياسية • واذن فليس في الكوجيتو الديكارتى شئ من الادراك الذى يريد كانط أن يراه فيه • والحدس الديكارتى يربط بين حدين متآزرين •

فاذا انتقلنا من القطعية الديكارتية الى القطعية القديمة وجدناها أيضا أكثر اختلافا عن اللوحة التي يرسمها كانط للبيسيكولوجيا القطعية • لم تبدأ الفلسفة القديمة من الفكر منفصلا عن الوجود ، لكى تحاول أن تثبت أن هذا الفكر جوهر ، وانما جعلت الفكر والوجود يتمشيان جنبا الى جنب • فالوجود نفسه هو المعطى لنا فى نظرها • والعقل عند أرسطو ، من حيث هو ملكة لمعرفة المبادئ ، هو بذلك نفسه أيضا مبدأ وحقيقة مطلقة • وعند ليبنتز نفسه المتشعب بالروح الكلاسيكية ، الفكر والوجود متحدان اتحادا وثيقا • وما الوجود الا انبساط الامكانيات التي هي قوام الممكن • فثمة انتقال غير محسوس من الممكن الى الوجود كانتقال الاهليلج الى الدائرة •

٢

واذن فعرض كانط للفلسفة القطعية بعيد عن أن يلائم على حد سواء جميع المذاهب التي يدخلها فى تلك الفلسفة • أينبغى أن تستنتج من ذلك أن تفنيده ، لا يصح الا بالنسبة لفلسفة « فولف » وأنه لا يصيب فلسفة ديكارت أو ليبنتز ؟

أما ديكارت فنلاحظ أن مذهبه قد أعان على الالتباس • الكوجيتو يشارك فى الظاهرة وفى الوجود • وأين هو على التحقيق ؟ بعض النصوص قد تسمح باعتباره ظاهرة محضة ، وبعضها تسمح بالنظر اليه على أنه قبل وجود ما • ومن المحقق أن فعل حرية الاختيار الذى يوجد متضمنا فيه يجاوز مجرد حقيقة ظاهرة ما ، لأن الحرية عند ديكارت اسم متواطىء فى الله وفى الانسان • ومع ذلك فما عسى أن تكون « أفكر » الا العنصر المشترك فى جميع المعارف التي يطرحها الشك المنهجي ؟

وكذلك الأمر فيما يتصل بنقطة الوصول . يريد ديكارت من غير شك أولا أن يقيم استقلال عالم الفكر عن عالم الامتداد وعالم الامتداد عن عالم الفكر ، بحيث يكف الإنسان عن الالتجاء الى خواص جسمانية لتفسير أمور النفس أو الى صفات خفية شبيهة بصفات النفس ، لتفسير الأشياء الفيزيائية . ومع ذلك فالرابطة بين «أنا أفكر» و «أنا موجود» متى تحققت بواسطة الحدس ، يستخرج منها هذه القضية الكبرى : لكي تفكر يلزم أن تكون موجودا - وهي فيما يبدو تضع منطقيا الجوهر قبل الفكر .

وأخيرا اذا كان ينكر أن تكون طريقة ربط «أنا أفكر» بالوجود هي القياس ، ألا يستطيع التمييز هنا بين سبيل المعرفة عندنا وبين سبيل الربط الداخلي للأشياء ، والقول بأنه في «أفكر» ، فأنا اذن «موجود» يوجد في حقيقة الأمر قياس ، مادام التأمل يستخرج منه استدلالا من هذا القبيل ؟

أما فيما يتعلق بليبنتز فصحيح انه دأب على التقريب وايجاد الترابط بين طرفين : بين الممكن والموجود ، الميكانيكية والدينامية، الإدراك والاشتياق ، العلة الفاعلة والعلة الغائية ، الضرورة الهندسية والضرورة الأخلاقية ، ولكن هذا عينه هو الذي ألقى الغموض على مذهبه في نظر كانط . نراه لا يريد أن يضحى بشيء ولا أن يقلل من شأن شيء ، لا الرياضيات ولا الميتافيزيقيا ، ولكن كيف يقيم العلاقة بين هذين الطرفين ؟ هذه المسألة لم يستطع الشراح أن يتفقوا عليها ، ومازالوا الى اليوم مختلفين ، بعضهم يميل الى جانب «الرياضة» والاحتمية الميكانيكية ، ووحدة الوجود ، وبعضهم ينحو نحو الميتافيزيقا والروحانية والفردية ، بل والصوفية الأخلاقية والدينية .

وأخيرا من المحقق في نظر الفلسفة ان الفكر والوجود ليسا الا شيئا واحدا . وقد كان «برمنيدس» يقول :

ولكن وجهة النظر هذه اذا كانت بقيت عند أمثال أفلاطون وأرسطو على الأقل بالنسبة لأعلى صور الفكر ، الا أن أغلب المحدثين يعدونها الأكذوبة الأولى للفلسفة القديمة . وبمقتضى هذا المبدأ استباح القدماء لأنفسهم أن يحددوا أوليا القوانين المقومة للطبيعة ، وأن ينظروا نظرا عقليا في الله وفي العلل الأولى .

أراد كانط أن يوضح وأن يعرف المسلك الذي يسلكه الذهن الانساني للوصول الى هذه النظرية عن الوجود مدركا في الفكر . وهو يسلم بأن ما هو معطى لنا في الواقع انما هو الفكر من حيث هو ظاهرة ،

وأثنا نجعل منه ، باستدلال مهجن ، الفكر من حيث هو وجود ، الفكر جوهرًا • ولا بد من الاقرار بأن هذا التفسير لأصل القطعية قد لقي على العموم رواجاً عند المحدثين سواء منهم من أرادوا أن يؤيدوه أو من أرادوا أن ينقضوه . وفي تعليمنا الكلاسيكي ما زال المحدثون ينظرون الى الأمر هذه النظرة . يضعون في البداية ما يسمى بالوقائع البسيكولوجية ويؤخرون الى النهاية ، في فصل مستقل ، المسائل المتصلة بالنفس وبحقيقة العالم الخارجي ، وبالموجودات •

والحجج التي أدلى بها كانط نقضا للبسيكولوجيا العقلية القائمة في مثل تلك الأحوال حجج متينة جدا • فالواقع اننا حين نريد أن ننتقل من الأنا الى النفس باعتبارها جوهرًا ، نقفز قفزة لا نظير لها في المعرفة العلمية بالمعنى الدقيق • وواضح أن الضمان الذي تضيفه التجربة على مبدأ الجوهر والعلّة حين نستعملها لربط ظاهرة بظاهرة ، ضمان لا يستطاع الالتجاء إليه حين يراد الانتقال من الظاهرة الى الوجود • اننا نعطيها هنا للفظي الجوهر والعلّة هذين معنى يختلف اختلافا تاما عن المعنى الذي يكون لهما في استدلالنا العلمية • فنقول اذن ان نقطة البداية هذه - « أفكر » - (كوجيتو) حتى لو سلمت ، فلسنا نرى كيف يمكن الانتقال من كوجيتو ظاهراتي الى أنا معتبرة جوهرًا •

ولكن هناك ما هو أكثر من ذلك : فتقدم علم النفس التجريبي قد هز دعامة البرهنة القطعية • كانوا يبدأون من هوية الوجدان معتبرة واقعة لا نزاع فيها ، والأنا على الأقل كانت تبدو معطاة • لكن علم النفس المعاصر يَنَازِعُ نزاعاً شديداً في وجود هذه الواقعة • تبدو الأنا مجزأة مزدوجة متغايرة ، وهويتها لم تعد تظهر الا كعرض واه جدا • ما قيمة الاستدلال اذا كانت نقطة البداية نفسها محل نزاع ؟

٣

لكن المسألة هي هل من الضروري أن نفسر البسيكولوجيا العقلية كما فسرها كانط وكما يفسرها في أيامنا كثير من الفلاسفة • وأمن الحق أن يقال مع لوك وبركلي وهيوم : ان الذهن لا يمكن أن يشرع الا من أفكاره وانطباعاته ، لأنها الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعطى له مباشرة ؟ اذا سلمنا بهذا المبدأ كان من العسير أن نستبعد النتائج التي يستخلصها

منه كانط ، وكان لا بد ، تفاديا للوقوع في التناقض ، من الانتهاء اما الى الظاهرية واما الى الصوفية ، كما يحدث بالفعل لمن يتخذون وجهة النظر هذه . ولكن وجهة النظر هذه هل هي محتمة على الميتافيزيقا ؟ يبدو أن ها هنا خلطا وان بعض الناس يضع الميتافيزيقا على أرض ليست أرضها بل هي أرض العلم الوضعي . أليس عيب كانط انه كان يبدو وكأنه مأخوذ بفكرة الكمال في العلم النيوتوني ، وانه شكل الفلسفة على مثال ذلك العلم ؟ العلم يفصل الظاهرة عن الوجود ، وذلك شرط وجوده وتقدمه . انه مجرد موضوعه من كل عنصر ميتافيزيقي . ومن قبل وجهه ديكارت هذا الاتجاه . ويصبح العلم نسيرا جدا من هذا الوجه . وفي كل يوم نراه ينحى عناصر كانت معدودة من معطيات التجربة ، رغم طابعها الميتافيزيقي ، بعد أن يضعها في زمرة الأدوات بل المعوقات .

وهل الفيزيقا محتاجة بعد الى فكرة الذرية أم تستطيع الاستغناء عنها ؟ وقد أجاب الأستاذ « استفالذ » من فورستبورج على هذا السؤال بالنفي ومعارضوه أنفسهم لم يذهبوا الى أن الضوء والحرارة هما حركة وانما ذهبوا الى أن هذا القصور فيه ملاءمة وانهم لا يرون كيف يستطيع الاستغناء عنه في الوقت الحاضر . وهم أنفسهم لا يرون في ذلك الا تمثلا رمزيا لما نجهل عن علة الظاهرات ويسلمون بأن كل جهد العلم موجه الى معرفة القوانين لا معرفة العلة المولدة .

وبناء العلم اذن يكون بزيادة الانفصال بين المعرفة وبين الوجود . يلزم عن ذلك أن الميتافيزيقا يجب أن تشرع هي أيضا من الواقع بعد أن أفرغت افراغا تاما من كل فحوى انطولوجي ، لكي ترتفع من ذلك خلافا للعلم ، لا الى قوانين هذه الواقعة بل الى العلة المجاوزة للعالم الحسي التي أحدثت الواقعة ؟

ان رسم خطة كهذه للميتافيزيقا ربما كان انكارا لمشروعيتها . لأن من الوقائع لا يستطيع أن يستخلص الا قوانين لا علة حقيقية ، ولأنه اذا لم يكن هنالك بدايات مشروعة سوى الظاهرة المحضة ، فليس هنالك من معرفة صحيحة سوى العلم . ومع ذلك فالعلم هل يكفيها ؟ ان الحاجة الميتافيزيقية باقية رغم كل شيء ، كما قال كانط فأجاد كل الاجادة . وشيء لا أدري ما هو يمنعنا أن نسلم بأن الوجود ينحل عندنا الى ما له من علاقات العظم والوضع . أينبغي أن نسلم لكانط بأن الوعي ذاته لا يصل الا الى ظاهرات ؟ هذا هو السؤال الذي وضعه من أخذوا على عاتقهم فحصا منهجيا للنقد . وكانط نفسه ألم يقل بأن انكار هذه النظرية هو حجر العثرة الأول الذي كان على النقد أن يخشاه ؟ نجد هذه

المسألة مبحوثة بتعميق فى مقال لرافيسون عنوانه : فلسفة معاصرة .
ومنشور فى مجلة العالمين أول نوفمبر سنة ١٨٤٠ . يبين المؤلف ان الوعى
حين ينطوى على ذاته يجاوز مجال المظاهر التى يراد حبسه فيه ، ويجدد
على التعاقب : الجهد والميل والارادة والرغبة وأخيرا الحب .

ان فصل الفكرة عن الوجود ليس شيئا معطى مفروضا من الخارج
بل هو من صنعنا . والعلم يمضى فى هذا السبيل بمنهج وبصرامة .
انه شرط لنجاحه ولكن ليس للعلم سلطة الغاء ما يدعه جانبا . انه ينحى
جوانى الأشياء ، لأن هذا العنصر لا يطابق سبيله فى المعرفة . ان من
شأن الميتافيزيقا أن تقود الى وجهة النظر الحقيقية للطبيعة ، وأن تعيد
بناء الوجود الذى حطمه العلم . وليس على الميتافيزيقا ، من أجل ذلك ،
أن تستعين بعملية خاصة ، مثل حدس عقلى لا علاقة له بتجربتنا فالوجود
ليس بعيدا عنا ، انه نافذ فينا : « فيه نحيا ونتحرك ونوجد » .
in illo vivimus, movemur et sumus

ولكننا نبغى أن نعرف ما هى نسبة الوجود التى تخص كل واحد
من الأشياء . لا يعنيننا كثيرا أن يكون وجود حيث تكون ظاهرة ما ، كما
ان هنالك مكانا حيث تكون أجسام نريد أن نعرف ما هى تعيينات الوجود
التي تستحق بهذه الصفة اسم الكائنات . ولكى نحل هذه المسألة لا يكفى
أن نعود الى الميتافيزيقا القديمة دون أن نحسب للنقد حسابا . صحيح
ان العقل له كرامة رفيعة ونجده فى جميع أحكامنا . وهذا لا يكفى لاثبات
انه مبدأ وانه جوهر .

ولكن اذا لم نستطع أن نقول بأن الفكر يقتضى جوهراف مفكرا ،
واذا كان الاستدلال الذى يصعد من الفكر الى الوجود استدلالا غير
مشروع ، أفلا يجوز أن نسلم بأن الفكر هو نفسه مولد للوجود وللجوهرية ؟
ألا نرى ، فى ضوء العلوم الوضعية ، كيف ان الفكر ينتقل من حالة
اللاتعين الأولى الشبيهة بالحالة التى كان يتصورها برميندس ، الى حالة
عدم تجانس وتنوع متزايدين ؟ ثم تكونت على مر الزمان نماذج مستديمة ،
قوانين فيزيقية ، قوانين تطور ، عوالم ، أجناس ، أنواع ، وفصائل تنحو
الى ازدياد تعيينها . فى قلب الانسانية نفسها اكتسبت الأمم والجماعات
فردية ووجودا خاصا . وما أصل هذا التنوع فى الوجود ؟ هو دوام
الوظيفة وتقدمها . الوظيفة تخلق العضو أكثر مما تفترضه . صحيح انه
لا بد من مادة موجودة من قبل ، ولكن كان من الممكن استعمال هذه المادة
استعمالات مختلفة . الوظيفة تحدد مادتها وتعطيها خواص جديدة فى مخ
به خلل يحل جزء محل آخر . هذا المبدأ العام ، هو ان الوظيفة تميل الى

الاستدامة حين تخلق نفسها عضوا ، لم لا نطبقه على الفكر كما نطبقه على الوظائف السفلى ؟

فاذا لم يستطع الفكر بعد أن يثبت الجوهر المفكر ، فهو يستطيع أن يخلقه . لقد استبان ديكرت أن استمرار الفكر ذو علاقة بجوهرية النفس . فاذا لم تكن معطاة توقف علينا أن نحققها فى الخارج على صورة متزايدة وبذلك نزيد وجود نفسنا . وكرامتنا كلها قوامها الفكر من هنا ينبغى أن نرتفع ، وبهذا نضفى على أنفسنا الوجود . ان السبيل الوحيد لنجاة النفس فيما يتول أفلاطون هو أن تصبح أفضل وأحكم ما يمكن أن تكون . لأنها فى رحلتها الى هاديس (العالم الآخر أو الجحيم) لا تحمل معها الا معرفتها وثقافتها أى الوجود الذى استطاعت أن تخلقه بعلمها وبفضيلتها .

الفصل السابع

نقيضة العقل الخالص

النظرية التي سنبحثها الآن قد أثرت تأثيرا عظيما في تطور الفكر الفلسفي بعد كانط خصوصا في ألمانيا . وهي متصلة ببحوث جدلية بدئت منذ القرن الخامس قبل ميلاد المسيح على يد زينون الايلي ، ولهذه البحوث أهمية عامة بالغة . مدار البحث هو هل يستطيع العقل الانساني حين يسائل نفسه عن حقيقة العالم الذي يحيط بنا وطبيعته ، أن يصل الى ما يشفى غليله أو انه لا بد واقع في تناقضات لا سبيل الى حلها؟ وربما كان هنا معقد الطرافة في كل نظر ميتافيزيقي . وقد كان تناقض الآراء منذ القدم هو المنبع الأول للمذهب الارتياحي . كيف نمضي في البحوث الميتافيزيقية اذا كان قد ثبت حقا ان المرء يستطيع في هذه المسائل أن يثبت الدعوى ونقيضها على حد سواء ؟

ان القصد الأول من دراسة القضية الكانطية هو أن يحدد من وجهة نظر تاريخية محضة المسلك الذي سلكه كانط في وضع واثبات دعاوى ونقائض الكزمولوجيا العقلية . كثيرا ما يحدث للباحثين أنهم اذ يتمسكون بالفكرة العامة واذ يبسطونها وفقا للأفكار الشخصية يغيرون قليلا أو كثيرا من طابع البراهين الكانطية . من هذا القبيل ما جعله البعض من أهمية كبيرة لفكرة العدد مع أن كانط يقول في الملاحظات على الدعوى الأولى ، انه تجنب قصدا أن يستعمل تصور اللامتناهي لعظم أو كثرة معطاة . أو ما قيل من أن الدعوى قد وضعت باسم «بدأ التناقض وحده» باسم المنطق الخالص ، في حين ان النقائض قد تصورت من وجهة نظر التجربة . لكن كانط يقول ، في القسم الخاص بمصلحة العقل في هذا النزاع ، ان توكيدات الدعوى أساسها ، بمعزل عن طريقة التفسير التجريبية ، مبادئ عقلية معينة ، فلا يكون حكمها بسيطا .

كيف عرضت عند كانط مشكلة الكزمولوجيا العقلية ؟ على نحو ما عرضت مشكلة البسيكولوجيا العقلية . والمسألة هنا أيضا فكرة تولدت بواسطة العقل ، ونحن ميالون الى أن ننسب اليها الموضوعية . لقد رأينا حين التمسنا جملة شروط التمثل بالنسبة الى موضوعهما ، كيف يكون العقل فكرة ذات مفكرة واحدة اطلاقا ، وكيف تأدينا الى تصور هذه الذات موجودة حقا في ذاتها . بمثل هذه الطريقة يكون العقل فكرة العالم . لما كان يتطلب بأن تستند سلسلة الظاهرات على لا مشروط فهو يضع الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرة وهذه الوحدة هي ما نسميه بالعالم .

يتعين علينا أن نسائل أنفسنا بصدده :

١ - ما هو نسق الأفكار الكزمولوجية .

٢ - ما الاستدلالات التي يؤلفها العقل لكي يقيم من هذه الأفكار موجودات .

١

لكي نحدد الأفكار الكزمولوجية يجب أن نبدأ من المقولات . فان المقولات ، لا تصورات عقلية مزعومة ، هي التي ستمدنا بالأفكار التي نبحث عنها . لأن العقل لا يمكن أن يعتبر وحده منبعاً للمعرفة : انه لا يولد أى تصور بالمعنى الدقيق ، وانما يحزر تصور الفهم من القيود الملازمة لتجربة ممكنة . متى أخذنا مشروطاً وجدناه يتطلب المجموع المطلق من جهة الشروط ، وبذلك يجعل من مقولة فكرة .

إذا كانت المقولات هي نقطة البداية الضرورية فانها لا يمكن أن تستخدم بغير تمييز لتكوين أفكار . المشروط الذي نحن بصدده هنا هو في صميمه سلسلة ، واذن فالمقولات وحدها التي يمكن تطبيقها هي المقولات التي يكون فيها التأليف بين الدعوى ونقيضها سلسلة وسلسلة شروط يخضع بعضها البعض .

وأخيرا من حيث أن الا شروط ليس مطلوبا الا من جهة الشروط لا من جهة المشروطات ، فالتأليف الوحيد الذي تعبر أفكاره الكزمولوجية عن المجموع هو التأليف الرجعي لا التأليف التقدمي .

وإذا فرغنا من ذلك ، فسنأخذ أولا الكمين الأصليين لكل حدس عندنا وهما الزمان والمكان . الظاهرات التي في الزمان تكون سلسلة بلا واسطة . أما المكان في ذاته فليس سلسلة بل تجمعا ، ولكننا اذا اعتبرناه من جهة

ما ندركه ، وجدنا أن التأليف لأجزائه الذى يحدثه بهذا الصدد تأليف متعاقب ، ومن ثم فى زمان ويكون سلسلة ومن حيث أن كل مكان مضاف الى آخر هو الشرط الذى يحده ، فنقدم المسكان - من حيث التحديد - هو رجوع . ومن هذا ينتج وجود فكرة عن عظم العالم فى المكان .

أما من حيث الكيف أو وجود العالم فى المكان فالعقل يتعقب اللامشروط فى تقسيم المركب ، أى التقسيم التام الذى يفسر وحده المركب تفسيراً تاماً .

وتأتى فى المحل الثالث مقولات الاضافة . هنا لا أستطيع أن ألبأ الى مقولة الجوهر ولا الى مقولة المبادلة اللتين لا تلائمان سلسلة ، لكن مقولة العلية تتضمن فى رأى كانط علاقة تعاقب بين حدود ، ومن ثم يمكن أن تطبق على العالم كسلسلة .

وأخيراً مقولات الجهة هى الامكان والاستحالة ، والوجود واللاوجود، الضرورة والحدوث وانما الحادث والضرورى هنا هما اللذان يمكن أن يعتبراً سلسلة . إذن فالعقل يلتمس ها هنا أن يقيم الحادث على الضرورة المطلقة .

٢

ما المشكلة التى توضح الآن أمامنا ؟

انها تصور الأفكار الكزمولوجية لا على أنها منشآت ذهنية فحسب، بل على أنها تعبيرات عن الحقيقة الواقعة . نحن بسبيل أن نضع ، كموجودات واقعية ، الكم والكيف والعلية وضرورة العالم ، وأن نرى مصير الأفكار حين نشرع فى أن ننسب اليها الموضوعية . فهل موضوعية كهذه متعلقة ؟ لقد استطعنا أن نقيم واقعية الظاهرات ، الواقعية التجريبية . فهل نستطيع كذلك أن نثبت واقعية العالم ككل ، الواقعية الترنسندنتالية ؟

نستطيع أن نتكهن بالصعوبات التى ستعترض العقل فى زعمه تصور العالم نفسه ، وليس فقط الظاهرات ، على أنه موجود وجوداً موضوعياً .

ونحن هنا بسبيل ملكتين متميزتين ، العقل والفهم . العقل يتطلب المطلق ، الكل ، اتمام الرجعة الى الخلف . والفهم وظيفته أن يسبغ الموضوعية على الظاهرات ، يربط مشروط ظاهراتى بشرط ظاهراتى

كذلك • والفهم الذى هو ملكتنا التى تضىء الموضوعية هل يستطيع أن يؤدي المهمة التى يرسمها له العقل ، أن يصل إلى تصور اللامشروط نفسه على أنه واقعية موضوعية ؟ واضح أنه ليس هناك تناسب بين الملكتين وكما أن ديكارت رأى التناسب معدوما أصلا بين ارادتنا اللامتناهية وبين فهمنا المتناهى ، كذلك لا يرى كانط مقياسا مشتركا بين عقلنا الذى يريد أن يستريح فى اللامشروط وبين فهمنا الذى لا يستطيع أن يجاوز المشروط • مقدما نتكهن بأن الفهم لا يستطيع أن يرضى العقل ، وانه وقد نيطت به مهمة تفوق طاقته ، وانه وقد جعل لمعرفة الظاهرات واستخدم للجري وراء المطلق ، سوف يتردى فى التناقض • ان أصل النقائض هو التباين بين الفهم والعقل ، وكلاهما مقوم لذهننا •

كيف تتجلى هذه النقيضة الأصيلة ؟

التصورات التى يمدنا بها الفهم خضوعا للأمر الذى يوجه اليه تكون تارة اكبر مما يلزم له اذا وافقت العقل ، وتارة اصغر مما يلزم للعقل اذا وافقت الفهم • يطلب العقل مجموع الشروط ، يطلب كلا قد تم ، مستكفيا بنفسه ، وهذا الموضوع لا يستطيع الفهم أن يصل اليه : فان الفهم يربط بلا تحديد مشروطا بشرط ، وموضوع كهذا لا يفى قط بما يتوقع العقل • ولكى يحاول أن يوفق بين هذين المطلبين يضع الفهم اللامشروط تارة فى عدد أول من أعداد السلسلة ، بحيث يحاكى اتمام الموضوع الذى يتصوره العقل ، وتارة فى مجموع السلسلة ، فيصورها على أنها بلا نهاية ، بحيث يحترم قانون التشريط الذى يخص الفهم • ولكن فى الحالة الأولى يسلك مع نفسه مسلك العنف اذ يقبل شرطا لا مشروطا، وفى الحالة الثانية يعطى تعسفا على أنه تفسير تام ، ما لا يمكن الا أن يبقى تفسيراً نسبياً وموقوتا •

٣

فلننظر الآن فى تفاصيل النقائض :

ظاهر أن الدعاوى يسيطر عليها الاهتمام بشروط الوجود ، فكرة نقطة الارتكاز الضرورية للظاهرات لكى تكتسب واقعية صحيحة عند أرسطو • وفى نقائض الدعاوى تسود فكرة امكان التفسير التجريبي الضرورى لكل معطاة من معطيات التجربة • فى نظر كانط الحجج المتصلة بالدعاوى فيها حقا من القوة بقدر ما فى الحجج الخاصة بنقائض الدعاوى •

النقيضة الأولى : الدعوى : العالم له بداية في الزمان ومحدود في المكان .

نقيض الدعوى : العالم ليس له بداية في الزمان ولا حد في المكان ولكنه لامتناه في الزمان وفي المكان .

الفكرة الموجهة في الدعوى هي كما قلنا تصور العالم على أنه واقعي، يجب أن اعتبر الوجود الذي أنا وأعيه حالا وجودا واقعيا. فإذا افترضت أن العالم ليس له بداية في الزمان ، عندئذ يكون الوجود الحال مسبوqa بسلسلة لا متناهية من الظاهرات وهذه السلسلة هي الآن قد تمت . ولكن من التناقض أن تكون سلسلة لا متناهية سلسلة متناهية ، مغلقة . فاللحظة الحاضرة لا يمكن إذن أن تعتبر محدودة تماما ، كما يتحتم لكي تقام واقعيتها الترنسندنتالية . ويستطاع أن يقال أن العالم إذا لم يكن له بداية فسلسلة الظاهرات لن تنتهي أبدا إلى اللحظة الحاضرة . افترض عداء يبدأ من اللامتناهي : أنه لن يصل قط إلى نقطة ما ، لأنك لو سلمت بأنه سيصل إليها ، فما على إلا أن أفترض أنه بدأ من نقطة أبعد ، لكي أبين أنه يصل إليها ، وهكذا إلى مالا نهاية .

كانط يلاحظ في موضوع هذا الدليل أنه لا يشير إلى استحالة عظم لامتناه معطى لا يحفل بتصوير حد أقصى . لا يعتبر الكل إلا في علاقته بوحدة نستطيع أن نأخذها كما نريد . لكن أليس المكان يعطى ؟ وأليست أجزاء المكان متصاحبة الوجود ؟ يجب أن نعتبر أننا نتكلم ، لا عن المكان، بل عن العالم كمجموع وهذا العالم لا يمكن أن يكون عندنا موضوع حدس . العالم كمجموع كلي لا يتصور إلا بتأليف متعاقب تام لأجزائه . فإذا كان العالم لا متناهيا في الامتداد ، فلا بد من زمان لامتناه لأجراء هذا التأليف، ونقع من جديد في الصعوبة الخاصة بالمدة اللامتناهية للعالم في الماضي .

هذا هو اثبات الدعوى . بمقتضى مبدأ التناقض يجب أن ننتهي إلى بطلان نقيض الدعوى . ولكننا نجد أن نقيض الدعوى يساوى الدعوى من جهة دقة اثباته .

سيكون الاتبات هنا أيضا برهان خلق للقضية المتناقضة .

افرض أن العالم له بداية في الزمان - إذن قبل أن يبدأ كان هناك زمان خال . لكن زمانا كهذا متجانس كل التجانس . وفي مثل هذا المجال ليس من سبب لأن تحدث ظاهرة في لحظة بدلا من لحظة أخرى ، فلا يبدأ العالم أبدا . على أن الزمان في ذاته لا يمكن أن يعتبر شيئا واقعيا .

الزمان ليس الا الصورة الفارغة للظواهرات : فاذا انفصل عنها لم يكن شيئا ولم نستطع أن نجد سببا لظهور الأشياء .

وعلاقة العالم المتناهي بالمكان تعرض صعوبة مماثلة . ان عالما كهذا يكون محددًا بالفضاء الخالي ، أى بلا وجود ، أى بلا شيء ، فلا يكون محددًا . فالمكان لا يمكن أن يكون حداً : اذ الحد يجب أن يكون شيئًا ماديًا والمكان ليس شيئًا ، اذا انفصل عن الظواهرات التى هو صورة لها . ولا تتصور علاقة تحديد الا بين أشياء من طبيعة واحدة ، بين ظاهرات وظواهرات كلها واقعة فى المكان .

النقيضة الثانية — أنستطيع أن نتصور — بلا تناقض — العالم على انه واقعى فى العناصر التى يتركب منها ؟

« الدعوى » — كل جوهر مركب، فهو مركب من أجزاء بسيطة ولا يوجد شيء الا وهو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة .

« نقيض الدعوى » — لا مركب هو مركب من أجزاء بسيطة ، ولا يوجد شيء هو بسيط فى الكون .

صميم المطلوب فى الدعوى هو تأكيد واقعية المركب أو واقعية المادة . افرض أن المادة مقسمة أى مركبة الى ما لا نهاية . ما هو التركيب فى الجوهر المركب ؟ أهو جزء أساسى فى الجوهر ؟ كلا ، بالبداية التركيب هو ، بالنسبة الى الجوهر ، عرض ، شيء عارض من الخارج : الجواهر تستبقى واقعيته اذا انفصلت . واذن فلو فرضنا اننا فى جوهر مركب الى ما لا نهاية حذفنا كل تركيب . فانه لا يبقى شيء . على هذا النحو يختفى المكان كلية اذا ما حذفنا منه التركيب والاثتلاف بين الاجزاء . اذا أنكرت ذلك بالنسبة الى المادة فمعناه انك تسلم بأن التركيب فيها له نهاية مركبة من أجزاء بسيطة . وكما أن كل ما ليس بسيط هو مركب فيلزم مباشرة مما تقدم أن كل شيء فى الطبيعة هو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة .

ونقيض الدعوى يصر على بيان أن المقصود فى قولنا عن واقعية المادة هو عالم التجربة ، كل جوهر مركب هو بالضرورة معطى فى المكان (والا لما كان له شأن بعالمنا) وعناصره هى أيضا فى المكان . فاذا فرضت أن المادة مركبة من أجزاء بسيطة كانت هذه الأجزاء فى المكان ، وكانت بالضرورة منقسمة كالمكان الذى تشغله . واذن فليست الأجزاء بسيطة ، وتصور مركب معطى فى التجربة ومركب من أجزاء هو تصور متناقض .

قد يقال : يلزم التمييز بين النقطة الرياضية والنقطة الفيزيقية .
صحيح أن النقطة الرياضية ليست بسيطة الا لأنها مجردة . لكن النقطة
الفيزيقية يمكن أن تكون بسيطة وواقعية معا . أن هذا - في رأى كانط
- تصور قد هدمه النقد . اذا كانت فيزيقية وجب أن تكون ظاهراتية ،
وما دامت ظاهراتية فهي خاضعة لشروط الحساسية التي تتطلب ، ليس
فقط عناصر على العموم ، بل عناصر قائمة في المكان باعتباره الصورة
المقومة لها . ان عالما عقليا يمكن أن يتركب من مونات (جواهر فردة)
ليبتنزيه : أما العالم الظاهراتي *phénoménal* فيتركب من أجزاء ممتدة
ومنقسمة ، هي نفسها مركبة من أجزاء من هذا القبيل وهكذا الى ما لا
نهاية .

النقيضة الثالثة - ما طبيعة العالم من جهة العلية ؟

« الدعوى » - لا بد أن يوجد في العالم ، فضلا عن العال الطبيعية
علية حرة .

« نقيض الدعوى » - لا يوجد في العالم الا علل طبيعية : والعلية الحرة
شيء مستحيل .

الدعوى تبين ضرورة التسليم بعلية حرة ، المتمكن من اعتبار العالم،
لا كشيء مجرد ، ممكن ، بل كشيء موجود في الواقع . وانما الموجود هو
ما يكون محددًا تحديدًا تامًا . وطالما كان الشيء محددًا تحديدًا ناقصًا ،
فما هو الا ممكن ولكن لو لم يكن هنالك الا علل طبيعية في الكون ، فلن
يمكن أبدا أن تعتبر ظاهرة على أنها محددة تحديدًا تامًا . ولتكن الظاهرة
أ هي التي أريد تفسيرها . انها تفترض كعلة لها شرطًا سابقًا ، وفي
الافتراض يجرى الأمر هكذا بلا نهاية . ينتج من هذا اننى حين أفسر
بواسطة ب لا أعطى الا تفسيرًا جزئيًا ، وهكذا الى غير نهاية ، ولا أصل أبدا
الى تفسير كلي . وهكذا أخالف قانون الطبيعة الذي يريد الا يحدث شيء
بدون علة محددة أوليًا تحديدًا كافيًا - يجب أن تكون سلسلة العلل تامة
أى منتهية ، أى متناهية . ويجب أن يكون هنالك فى الأصل علة لا يحد
أثرها شيء سابق عليها ، علة تستطيع أن تضع عفوا بداية سلسلة من
الظواهر ، يجب أن يكون هنالك علية حرة . ان السلسلة الظاهراتية ،
سلسلة العلل والمعلولات اذا نتجت من علة كهذه كانت محددة تحديدًا
واقفيا وكانت موجودة حقا .

أنقول ان فى تصور علية كهذه شيئًا غريبًا ؟ ولكن حسبنا أن نثبت
ضرورة التسليم بوجود حرية دون أن يتحتم علينا أن نفهم كيف تكون الحرية

ممكنة . يجب ان يقنع العلم في كثر من الأحيان بأن يقيم وجود الأشياء دون أن يفهم كيف كان الأمر كذلك . فهل نفهم « كيف » العلية الطبيعية التي تربط ربطا ضروريا بين حدود غير متجانسة لا يرد بعضها الى بعض ؟ اذا لم نكن نفهم العلية الطبيعية خيرا مما نفهم الحرية ، فكيف نجعلها متعارضة مع العلية الحرة ؟ ومتى قلبنا عفوية أصيلة مهيمنة على كل سلسلة الظاهرات فلا شيء يمنع من التسليم بإمكان وجود عفويات أخرى بادئة من سلاسل خاصة . وكل كائن عاقل يمكن أن يتصور على أنه مالك لعفوية كهذه .

ونقيض الدعوى يجيب ، من وجهة نظر وحدة التجربة ، أن العلية الحرة واللية الطبيعية طرفان متناقضان متنافران اطلاقا . العلية الطبيعية تحدث تسلسلا متصلا بين جميع الظاهرات ، في حين أن العلية الحرة تحدث فجوات .

انما العلية الطبيعية هي التي تولد الموضوعية التجريبية للظاهرات . وليس عندنا آخر الأمر الا وسيلة واحدة للتمييز بين عالم الأحلام وعالم الواقع (اذ الحلم يمكن أن يكون له من القوة ما لصور الأشياء الواقعية) ، وهي أن نلاحظ أن عالم الأحلام ليس له اتساق عالم الواقع . وبقبول العلية الحرة نهدم هذا الاتساق ، نلغى معيار الواقع ، وقد تكون السلسلة اللامتناهية للعلل الطبيعية شيئا غير ممكن أن يفهم غير أنها ليست أبعد عن الفهم من عفوية حرة تبدأ سلسلة ما ، خلافا لقانون التجربة .

النقيضة الرابعة - ما طبيعة العالم من جهة الوجود ؟

« الدعوى » - يوجد في العالم ، سواء كجزء له أو كعلة له ، كائن ضروري .

« نقيض الدعوى » - لا يوجد في العالم ولا خارج العالم ، كائن ضروري هو علة لهذا العالم .

تقول الدعوى أن كل تغير خاضع لشرط يسبقه في الزمان ، وهو معلوله الضروري . ولكن كل مشروط يقتضى من حيث وجوده سلسلة تامة من الشروط ، بحيث يستند الى الضروري . ويجب أن يتعلق ذلك الكائن بالعالم المحسوس لكي يحدد سلسلة التغيرات اذ يسبقها في الزمان ، فإذا وضعناه خارج الزمان لم يتيسر له أن يؤسس وجود الحادث .

أما نقيض الدعوى فالاستدلال فيه شبيه بالاستدلال الذي يحارب الحرية . افرض ان هذا الكائن الضروري جزء من العالم ، اذن فهو يخل بوحدة نسق الظاهرات . وافرض انه السلسلة الكاملة ، فمن حيث

كون أجزاء العالم حادثة ، فلا يتصور أن يكون مجموعها ضروريا . أما افتراض كائن ضرورى خارج العالم ، فممتى بدأ أن يفعل فقد سلم بأن لذاته بداية ، ولكان فى الزمان ، ولكان اذن فى العالم . وهذا يخالف للافتراض .

٤

ما طرافة هذه الاستدلالات فيما يتصل بالتطور التاريخى لفلسفة كانط نفسه ؟ منذ مدة طويلة عارض كانط بين الرياضه والفلسفه الترנסندنتاليه . وقال فى رساله « المونادولوجيا الفيزيقيه » انه أيسر علينا أن نجمع بين الفلسفه الترנסندنتاليه والرياضه . وفى رساله « البحث فى بداهه مبادئ اللاهوت الطبيعى ومبادئ الأخلاق » (١٧٦٤) أعطى نظريه تامه عن التعارض بين الفلسفه والرياضيات . وأصبح هذا التعارض هو نقطه البدايه التاريخيه للنقائض .

والفكره الرئيسيه انه لا ينبغى أن ندع الهندسه الى مجال المجردات ، بحجه أن تصويرها عن المتصل وعن اللامتناهى فى الصغر يتعذر على العقل ادراكهما ، وأن حق الميتافيزيقا فى البحث عن المطلق قائم فى مواجهه التأليف بلا نهايه الذى يكون للرياضيات .

ولكن قبل « النقد » لم تكن المسأله سوى الاحتفاظ بمشروعيه هاتين الوجهتين من وجهات النظر ، على الرغم من تعارضهما الظاهر أو الحقيقى . لم يلتمس كانط أن يوضحهما أو أن يوحد بينهما ، ومشكله التوفيق بينهما هى تلك التى وضعها فى « النقد » . والاستيعاب والآناليطيقا الترנסندنتاليتان قد أجريا التوفيق فيما يتصل بالمعرفه التجريبية . والمسأله الآن هى هل التوفيق لا يزال ممكنا حين نكون بصدد معرفه الأشياء فى ذاتها ؟ ونظريه النقائض تحل المسأله بالسلب . أنها شئ جديد بالقياس الى الاعمال السابقه على كتاب « النقد » .

والمنهج المتبع جديد وطريف كذلك . فقبل ذلك اقتصر كانط على أن يحدد بملاحظه الميتافيزيقا التقليديه وملاحظه الهندسه ، المبادئ المهيمنه على هذين العلمين . والآن يبدأ من فكره عالم فى ذاته ، متحققا اما طبقا لمبادئ الميتافيزيقا ، واما طبقا لمبادئ الهندسه أو مبادئ التجربه ، ويقابل القضايا الناتجه عن هذه المعطيات بعضها ببعض ، ويثبتها جميعا بطريقه برهان الخلف ، أى ببطلان نقيضها ، وهى الدعوى عينها التى يدعيها الآخر . والدعوى الرابعه وحدها أثبتها مباشرة ، ولكن ليس يوجد هنا الا فرق فى الصوره .

من جهة النتائج لم يكن يحضره الا تعارض بسيط بين الهندسة والميتافيزيقا . والآن يقيم بينهما تناقضا حقيقيا في طبيعة ملكتنا العارفة نفسها .

أمام هذه النتيجة أى طريق سيتبعه كتاب « النقد » ؟

ثلاثة حلول ممكنة . يستطيع الانسان العدول عن حل هذا التناقض: وسيكون هذا طريق الشك ، وهو حل يلجأ اليه المتكاسلون .

يمكن اقامة التناقض قانونا للموجودات ، والقول بأننا كلما أردنا مجاوزة الممكن وبلوغ الأشياء فى ذاتها ، وجب التسليم بوجود طبيعة مناقضة على أنها جوهر للأشياء ، وهذا هو الحل الذى ارتآه هيغل .

وكانظ لا يفكر فى هذا الحل الذى يقلب مبدأ التناقض ، ولا يستطيع أن يستمرىء الركون الى الشك . وكل تناقض عنده هو مشكلة تظهر وتتطلب بحوثا جديدة . نحن أمام دعويين متناقضتين : مبدأ التناقض يريد أنه اذا صدقت (أ) كذبت (لا - أ) وأنه اذا كذبت أ صدقت (لا - أ) . ولكن هنا طرفا الاختيار كاذبان على السواء . ربما كان سبب ذلك أن المسألة التى كان يراد حلها لم توضع وضعا صحيحا ، وربما كان الواجب ألا نحاول أن نتصور عالما مؤلفا من سلسلة من الظاهرات على أنه مطلق .

الفصل الثامن

حل النقائص

العقل بالطبع يضع الوحدة لسلسلة شروط الظاهرات . وبعبارة أخرى لا يقتصر على اعتبار الظاهرات ظاهرات بل يعتبر العالم أو الطبيعة ذات وجود حقيقي . والكسمولوجيا العقلية ليست سوى جهد تبذله الفلسفة للالتفات الى هذا الاعتقاد الفطري عند الانسان . غير أن هذا التصور ، تصور حقيقة العالم أو تصور الموضوع التجريبي ، مهما يكن من قلة خطره في الظاهر لا يخلو عند امعان النظر فيه من أن يولد قضايا متناقضة تتعادل في قوة اثباتها . وما هنا طرفان : حقيقة ، وموضوع تجربة . وتنشأ الدعاوى اذا جعلنا الغلبة لتصوير الحقيقة ، وتنشأ الدعاوى المضادة اذا جعلنا الغلبة لتصوير موضوع التجربة .

هذه القضية تضع العقل في موقف غريب : فهي تتبع بعض قوانين العقل وهي تناقض القانون الأول من قوانين العقل وهو نفس مبدأ التناقض . فهذا المبدأ ينص على أنه اذا كانت احدى القضيتين المتناقضتين صادقة ، كانت الأخرى كاذبة بالضرورة ، واذا كانت احدهما كاذبة كانت الأخرى صادقة بالضرورة . ولكننا في هذه الحالة أمام قضيتين متناقضتين كلتاهما صادقة على السواء أو كلتاهما كاذبة على السواء تبعا للسبيل الذى نسلكه فى البرهنة .

أمام هذه النتيجة يمكن تصور موقف أول هو التشكك . فى كل زمان كان المتناقض مبدأ له . لكن هذا الموقف لا يمكن أن يلائم كانط . فان الغرض الذى توخاه هو أن يحدد دائرة الأمور التى يمكن معرفتها تحديدا صارما . وما كان يستطيع أن يبقى مزعزا فى أى نقطة . وليس هذا عنده مجرد شعور . أنه يعرف أن التشكك كاذب ، لأن النقد لا يهدف الا الى وضع العقل على وفاق مع نفسه ، ومثل هذا الموضوع لا يخلو من أن

يكون فى متناول العقل • والنقد الكانطى بالاجمال هو تفسير الرياضة ،
والفيزيكا الخالصة والميتافيزيكا ، باعتبارها جميعا أمورا واقعة •

هذه العلوم ممكنة ما دامت موجودة ، أى بقدر ما هى موجودة •
والاعتراض على كانط بأنه لم يجعل للتشكك نصيبه اغفال لروح مذهبه •

وحل آخر ممكن تصوره : التسليم بمبدأ التناقض فى قلب الواقع
ذاته • ذلك ما سيذهب اليه هيجل • خطر هذا الحل ببال كانط لما
ارتضاه • فان القاعدة المقدسة فى نظره إنما هى مبدأ التناقض • فكما
بدا له أن يسأل نفسه : كيف تكون هذه العملية الذهنية ممكنة ؟ كان
معنى هذا : كيف يمكن تصور هذه العملية بدون تناقض ؟ والنقائص ذاتها
التي وصل اليها كانط ليست عنده نتيجة بل مشكلة •

٨٦

وقبل أن يلتمس كانط حلا لها ساءل نفسه أهو أمام موضوع من
موضوعات التطلع النظرى أم أمام مسألة حيوية • وهو يقول هاهنا مشكلة
ذات شأن كبير عند العقل معروضة أمامنا • أنها مشكلة قد يناط بها شروط
العلم والأخلاق والدين • وهو يبين فى صفحة بليغة كيف أن الرياضى نفسه
مستعد أن يعطى علمه كله لكى يمتلك الأجابة عن هذه الاسئلة • هل العالم
محدود ؟ والأنا أهى وحدة لا تقنى ؟ وهل أنا حر ؟ وهل هنالك علة عليا
للعالم ؟ ومن أين جاءت الكرامة الخاصة بالرياضيات نفسها ان لم تكن من
الامكانية التي تمدنا بها من مجاوزة التجربة المحضة ، فى معرفة الطبيعة ،
ومن الطريق الذى يبدو أنها تفتح لنا لتناول المسائل العالية التي نحن
بصددها ؟

فان نحن نظرنا فى الدعاوى والدعاوى المضادة واحدة واحدة رأينا
أن لمجموع الدعاوى شأننا عند العقل طبيعته مختلفة كل الاختلاف عن طبيعة
مجموع الدعاوى المضادة • مبدأ الدعاوى المضادة تجريبى صرف • والتجربة
هى التي لها السيادة بلا منازع • والدعاوى تضيف الى طريقة التفسير
التجريبى مبادئ عقلية لا تتطلبها التجربة •

وفى هذه الأحوال مقيمة الدعاوى والدعاوى المضادة سواء من الناحية
العملية أو النظرية ؟

أولا - للدعاوى قيمة عملية كبيرة • اذ يبدو مصيرها مرتبطا بمصير

الأفكار عن النفس وعن الحرية ، وعن العلة الأولى للعالم ، تلك الأفكار التي هي أسس الأخلاق والدين .

وثانيا - للدعاوى قيمة نظرية لأنها إذ تشتق النسبي من المطلق تعطينا عن النسبي تفسيراً تاماً ، وتزود العقل بنقطة الارتكاز التي يحتاج إليها لكي يتعقل شيئاً على أنه واقعي اطلاقاً .

وأخيراً للدعاوى قيمة المشهورات . فجمهرة الناس لا ترى صعوبة في تصور بداية مطلقة ، في حين أن التقدم تقدماً لا متناهياً يرهق خيالهم ويتراءى لهم وكأنه شيء مؤقت قد جعل شيئاً حاسماً .

أما الدعاوى المضادة فيعلن كانط أن قيمتها العملية معدومة . هذا الحكم يدهشنا وكثيرون يرون اليوم أن من الممكن أن تستخرج من العلم أخلاق . لكن كانط أطرح هذه الفكرة أطراحاً قاطعاً . فهو لم يكن يستطيع أن يفصل فكرة الأخلاق عن فكرة الحرية ولا أن يجعل محلاً لفكرة الحرية في فكرة علم الطبيعة .

وعلى العكس فإن القيمة النظرية التي للدعاوى المضادة قيمة كبيرة . فهي التي ترضى الذهن حقاً ، لأن الذهن لا يرضى إلا إذا أبيع له أن يبقى دواماً على أرضه الخاصة . والتفسير عنده هو الربط بين شيء وشيء من طبيعة واحدة ، وبين ظاهرة وظاهرة ، وفقاً لقاعدة ثابتة كلية . وهو لا يستطيع أن يعترف بتغير مستخرج من موضوع ليس جزءاً من السلسلة الطبيعية للظواهر .

وأخيراً إذا فحصنا عن الدعاوى المضادة من جهة الشهرة وجدنا أنها تمتاز بخلوها خلواً تاماً من أي قيمة من هذا القبيل . أنها تتنافى مع غريزة الإنسان ، لأن العقل الإنساني تخطيطي بطبيعته ، أي أن الإنسان محتاج إلى أن يبنى منظومات مغلقة ، ومجموع الأشياء ، في الفلسفة التجريبية ، بناء بلا أساس وعدد بلا وحدات منشئة . العقل الإنساني لا يرى ها هنا سوى تجريدات لا سبيل إلى تحقيقها ، وهو لا يهتدى إلى ذاته إلا في ما هو محدود وما هو منته .

٢

هذه النقائص ذات القيمة من نواح مختلفة عند العقل الإنساني ينبغي أن تنطوي على حل ، أم أن من الممكن أن تكون عندنا غير قابلة للحلول ؟

من حقنا أن نسلم أوليا بأن النقائص الكزمولوجية تقبل عندنا حلا لاننا لسنا هنا بسبيل أشياء تجاوزنا . ونحن أمام مشكلات لا تأتي من الخارج بل من عقلنا . فينبغى أن يكون من الممكن له أن يكون على اتفاق معها .

كل مشكلة رياضية قد وضعت مشروعا هي بالضرورة قابلة للحل، لأن الفكر لا يتعامل هنالك الا مع ذاته . والأمر كذلك ها هنا . أن تصورات اللامشروط وكأنه موضوع تجربة تجيء منا (مصدرها فينا) فينبغى أن يكون بوسعنا أن نوفق بينها .

ماذا سيكون قوام الحل ؟ لننظر اليه أولا فى حدوده العامة . ولنطبقه بعد ذلك على كل واحدة من النقائص الأربع .

قلنا ان موضوعات العقل بمعناه الدقيق هي أفكار ، أى موضوعات تتجاوز كل تجربة ممكنة ، ولكننا ميالون مع ذلك الى أن ننظر اليها على أنها أمور واقعية . ونحن هاهنا بسبيل فكرة العالم من حيث هو جماع الظاهرات . والمهمة التى رسمها العقل ، مهمة النظر الى هذا العالم على أنه حقيقة موضوعية ، قد يناط بالفهم أن يؤديها . والواقع أنه ليس لدينا من أساس للموضوعية سوى ذلك الذى زودنا به فهمنا . وانما الفهم هو الشيء فينا الذى يضع موضوعا أمام الذات . واذن فنحن بسبيل أن نعرف اذا كانت فكرتنا عن العالم تستطيع أن تتفق مع تصورات فهمنا . لكن هذا أمر مستحيل لفكرة خصائصها خدان، التأليف والتمام . فان حاولنا أن نحققهما بدت بالضرورة اما أكبر أو أصغر مما يلزم للفهم . انها أكبر مما يلزم : لأن الفهم الذى يذهب من المشروط الى شرط شابهه وهكذا الى ما لا نهاية لا يحقق أبدا هذا التأليف الكلى التام الذى يطالبه العقل به بل يبقى دونه دائما . ومن جهة أخرى اذا وضعنا كلا متناهيا رآه الفهم أقل مما يلزم به، لأن الفهم ، وراء شرط معين مهما يكن من ابتعاده ، يطالب بشرط سابق عليه لا يكون الشرط المعين موضوعا فيه كظاهرة .

أى القوتين تعتبر مسئولة عن عدم التناسب هذا بين العقل والفهم ؟
أيمكن اتهام الفهم ؟

ان فلسفة صوفية تستطيع أن تدعى أن مبادئ الفهم وهمية كما أن فلسفة مثالية تستطيع أن تضحى بمبادئ الحساسية . لكن عند كانط الغلط غلط العقل . لسنا فى حالة شبيهة بحالة الكرة التى لا يمكن أن تمر من الثقب : وعندئذ لا نستطيع أن نقول بأن الكرة أكبر أو أن الثقب

أصغر مما يلزم . انما نحن فى حالة رجل لا يلائمه رداؤه : الرداء هو الذى لم يستوف المقاييس المطلوبة .

ونتيجة هذه العلاقة بين الفكر والتصور أنه مما يلزم فى النقائض حقا أن تكون الدعوى والدعوى المضادة مما يمكن اثباته لإبطال القضية المناقضة . ولكن حينئذ الا يكون التشكك هو الحل الممكن الوحيد ؟

لو كان الأمر كذلك لاستعصى حل المشكلة بتاتا ، لأننا نكون أمام مخالفة صريحة لمبدأ التناقض ، لو لم يكن هنالك من وجهة نظر ممكنة سوى وجهة نظر القطعية ، أى وجهة نظر الى عالم التجربة كشيء فى ذاته . متى وضعنا العالم شيئا فى ذاته فلا بد أن تسمح المسائل المعروضة فى النقائض بجواب . ومن حيث ان الجواب هو بالاثبات أو النفى ، على تعادل فى القيمة فلا يبقى للعقل الا أن يعترف بهزيمته .

ولكن انحن مضطرون الا نقبل الا وجهها واحدا من الوجود ، أعنى الوجود فى ذاته ، الموضوعية الترنسندنتالية ، ووجود الأشياء متصورة على أنها مستقلة تمام الاستقلال عن ادراكنا لها ؟ التحليل الترنسندنتالى قد أثبت بالعكس أن من الممكن ومن الواجب أن يؤخذ الوجود على معنيين مختلفين : الوجود الذهني والوجود التجريبي .

لنطبق هذه التفرقة على المشكلة التى تشغلنا ولننظر لعلها تعطينا الحل المطلوب .

الاقيسة التى تقوم عليها دعاوى والدعاوى المضادة يمكن أن ترد الى الآتى :

اذا أعطى المشروط أعطى اللامشروط كذلك .

والمشروط معطى .

اذن فاللامشروط معطى كذلك .

هذا القياس يبدو لاغبار عليه . وهو يكون كذلك لو لم يكن هناك الا وجه واحد من الوجوه . لكنه يصبح أغلوطة وقياسا ذا حدود أربعة اذا لم تدل الكبرى أو الصغرى على كونهما معطين بمعنى واحد . لكن وفقا لنظرية « التحليل » ينبغى أن نقول ان المقصود فى الكبرى هو الوجود المطلق ، وجود الموضوعية الترنسندنتالية . وبهذا المعنى لانزاع فى انه اذا أعطى المشروط أعطى اللامشروط كذلك . لكن هل تثبت الصغرى أن

المشروط معطى على ذلك النحو كشيء فى ذاته ، وعلى استقلال عن قوانا العارفة ؟

متى اشتمل على أربعة حدود فان الكبرى - اذا أعطى المشروط أعطى اللامشروط كذلك - لا تنطبق انطباقا مشروعا على موضوع الصغرى ، على المشروط الذى هو معطى لنا بالفعل ، والنتيجة كاذبة . تلك هى مغالطة الجهل بموضوع الكلام .

ايلزم من ذلك أن نطرح الأفكار التى ولدت النقائص وكأنها لا قيمة لها ؟

انها ليست مبادئ منشئة لمعرفتنا : ولا تجيب عن موضوعات ولكنها تؤدى دوراً رئيسياً فى نمو علمنا باعتبارها مبادئ منظمة . لو كنا مقصورين على الفهم ، ولو لم يكن لنا العقل لاستنهاضه ، لاغرينا بأن نقنع بتفسيرات قريبة ومؤقتة . مثال ذلك الذرة فى عرف عالم الكيمياء ، متى اعتبرت ممتدة ولا منقسمة فى آن واحد ، أمكن اعتبارها تفسيراً كافياً للأشياء . والعقل ينبهنا على ألا ننظر قط الى التغيرات التى وجدناها على أنها نهائية من حيث المبدأ . من هذا نستخلص نتائج علمية وميتافيزيقية ذات خطر . والواقع أن فى مقدور العلم أن يبحث دائماً عن شيء أبعد غوراً وأبسط وأشمل ، دون أن يعتقد قط أن فى مقدوره أن يملك المطلق . وفى الفلسفة تمنعنا أفكار العقل من أن نجد فى النظريات العلمية تفسيراً جامعاً كافياً للحقيقة . واذن فأفكار العقل أذ تفتح أمام العلم مجالاً للدرس لامتناهياً ، تنبهنا الى الحدود التى لاسبيل الى اجتيازها ، تلك الحدود الملازمة لفكرة العلم .

٣

ولنطبق الآن هذه المبادئ العامة على كل واحدة من هذه النقائص الأربع . الأولى منصبية على مسألة هل العالم متناه أم لا متناه - الدعوى والدعوى المضادة تفترضان على حد سواء أن العالم شيء فى ذاته ، فى كل منهما ليس العالم مجرد مجموعة من الظاهرات بل هو كل أجزاءه الظاهرات غير أنه لا يمكن أن يتصور على أنه حقيقة الا اذا كان موضوع حدس ممكن على الأقل . وواضح أنه لا يمكن أن يدرك بحدس وحيد . فهو يتطلب اذن كثرة من الحدوس . ولكن حدوسنا تقع فى الزمان على سبيل التعاقب - واذن فالكل الذى يجب أن يكون منتهياً لا يمكن أن يدرك الا بسلسلة لامتناهية من النقائص وفى هذا تناقض .

إذا كان الأمر كذلك فالدعوى والدعوى المضادة فى النقيضة الأولى كاذبتان على حد سواء . لأنه إذا لم يكن العالم معطى أو لم يمكن أن يكون معطى ، فلا محل لأن نتساءل هل هو متناه أم لامتناه . الحق أن هذه النقيضة يجب أن يكون منطوقها على الوجه التالى : إذا كان العالم موجودا كشيء فى ذاته كان متناهيا ولا متناهيا فى آن واحد ، غير أن هذا مستحيل . واذن فالعالم غير موجود كشيء فى ذاته .

والذى يبقى فى هذه النقيضة إنما هو اثبات أن التسلسل الى مالا نهاية ليس شيئا ممكنا وضروريا فى تحديد العلاقات بين الظاهرات . ومعنى هذا أن العالم ليس له عظم مطلق ، وأن حدسنا نفسه هو الذى يجعل للأشياء كما - ويشبهه أن يكون ما يفرضه العقل علينا هو رجوع من ظاهرة الى ظاهرة ، لا من ظاهرة معينة الى ظاهرة من نوعها . فنحن مثلا لسنا مضطرين الى أن نجعل علاقة الأبناء بأبائهم ممتدة الى غير نهاية .

والنقيضة الثانية تنحل كالأولى . ففيها الدعوى والدعوى المضادة كاذبتان على السواء . العالم الموجود فى ذاته ، وهو ما نفترضه كلتاهما ، شيء وهمى - وهذا الوهم نفسه ، وقد تحول الى حقيقة ، هو الذى ولد النقيضة . وما يبقى من هذا الفحص إنما هو معرفتنا أن انقسام المادة ليس شيئا مطلقا ، وأن حدسنا نفسه هو الذى يدخل الانقسام فى العالم المادى ، وأننا لا نستطيع أن نعتبر الانقسام نهائيا .

لا ينبغي أن نستخلص من ذلك أن التنظيم العضوى بالمعنى الدقيق يتعين، كما أراد ليبنتز ، أن نجده فى عناصر الأشياء مهما أوغلنا فى التقسيم . وكل ما نعرفه أوليا هو أننا نجد دائما كثرة من العناصر المادية المنقسمة فى مادة بعينها . ولكن ليس ما يمنع أننا ابتداء من لحظة معينة نجد المادة العضوية وقد حل محلها غير العضوى والمادة الخام . ومن شأن التجربة أن تحدد مدى ما يذهب اليه التنظيم العضوى فى أعماق الكائن الحى . ولذلك فالنقيضتان الأوليان تقومان على افتراض كاذب ، هو افتراض العالم معطى كأنه شيء فى ذاته ، ويكون حلها باطراح الدعوى والدعوى المضادة على السواء .

هل الأمر كذلك فى النقيضتين الأخيرتين ؟ النقيضتان الأوليان منصبتان على تأليفين رياضيين، أى على التأليفين لشروط بالضرورة متجانسة فيما بينها . ان عناصر العظم لا يمكن أن تكون الا عظما . واذن فمن اللازم إذا كان لابد من احترام مبدأ التناقض ، أن تكون الدعوى

والدعاوى المضادة كاذبة على السواء ، على نحو ما قلنا ، لأنها متعلقة
بضرورة بالموضوع عينه .

لكن النقيضتين الأخيرتين ليستا رياضيتين . والمقصود الآن ليس هو
كم الأشياء الذى يتطلب تجانس المشروط والشرط ، بل هو وجودها . وعلى
ذلك ليس شأننا العلاقة الرياضية بين متجانس ومتجانس ، بل شأننا
علاقة شرط بمشروط ، على المعنى الديناميكي لهذه العلاقة ، أى على معنى
أن الشرط والمشروط يمكن أن يكون أحدهما غير متجانس للآخر . صحيح
أن التعاقب هو إطار العلية ، ولكنه ليس الا إطارا لها . ولا بد لنا إذا أردنا
أن نطبقه على موضوعات التجربة أن نضم العلية الى الزمان . وهى فى ذاتها
مستقلة عنه . انها ليست علاقة رياضية .

ويترتب على ذلك أنه فى النقيضتين الأوليين كانت الدعاوى والدعاوى
المضادة كاذبة بالضرورة ، فى حين أنه فى الأخيرتين يمكننا أن نتصور أن
تكون الدعاوى والدعاوى المضادة صادقة على السواء على معنيين مختلفين مع
ذلك . يمكن أن نرجع الدعاوى الى عالم الأشياء فى ذاتها والدعاوى المضادة
الى عالم الظاهرات . وعلى هذا النحو يمكن ازالة التناقض بتفرقة فى وجهة
النظر . ويكون الشرط من طبيعة غير طبيعة المشروط .

والنقيضة الثالثة تنصب على مشكلة الحرية . تصور الحرية هو تصور
علة غير محددة فى فعلها بعلة سابقة وتبدأ بالفعل بنفسها . وهذا التصور
لا يمكن تحقيقه اذا لم يكن هنالك غير نوع واحد من الوجود ، هو ذلك الذى
نعرفه نظريا ، أعنى اذا كان لابد من اعتبار الظاهرات اشياء فى ذاتها .
ولكن يمكن تصور الانسان مع انتمائه فى وجوده الى عالم التجربة ، الى
نطاق الأشياء الحسية ، ومع كونه بهذا المعنى حلقة فى سلسلة العلية
الفيزيائية ، مالمكا فوق ذلك علية حرة فى عالم الأشياء فى ذاتها .

هذا التصور يبدو غريبا : كيف يمكن أن تكون هاتان العلتان
متصاحبتين فى الوجود ؟ يلاحظ كانط أننا نجد فى حياتنا العملية أسبابا
للاعتقاد بأن هذا التصاحب فى الوجود ممكن . وأحكامنا الاخلاقية تبدو
محددة بهذين التصورين لعية حسية وعية حرة . حين نريد الحكم على
أعمال الناس نتخذ لأنفسنا وجهة نظر ومن الوجهتين نبحث عن تفسير
جامع .

ولنضرب مثلا بكذبة - فمن جهة نبحث عن أى الظروف أدت اليها
وكيف وقعت بالضرورة . ولكن هل يبرئها ضميرنا بسبب ذلك؟ كلا قطعاً .

بنوع من التناقض هو ذلك الذي تعرضه النقيضة الثالثة فيما يبدو ،
ينطق ضميرنا بأن صاحب الكذبة مذنب دون اعتبار للعلل الفيزيكية بما ان
صاحبها قد عمل من حيث هو شخص . فمن حيث المبدأ اذن ينبغي ألا
نحكم بأن هاتين علتين مستحيلتان .

بمثل هذه الطريقة ننحل النقيضة الرابعة . انها تكون غير قابلة
للحل اذا أخذنا المظاهر وكأنها أشياء في ذاتها : ولكن اذا سلمنا بوجود
عالمين ، الحسى وما فوق الحسى ، كان العالم الأول مجال الحوادث
والتوابع ، وكان الثانى عالم الاستقلال والضرورة . وأن يكون الأمر
هاهنا كما كان فى النقيضة الثالثة أمر على حسية من جهة . وفوق
حسية من جهة أخرى ستكون العليتان كائنين متميزين كل التميز .

وهذا النهج فى حل النقائض يوفق بين العقل وبين نفسه ، وهو فى
الوقت نفسه يفتح مجالا حرا لعقائد الانسانية فى الاخلاق والدين .

الفصل التاسع

الدور التاريخي للنقيضة الكانطية

ان مذهب النقائض يضعنا أمام سؤالين : ما هو دوره التاريخي ؟ وماهى قيمته النظرية ؟ سننصرف اليوم الى دراسة أولهما ، فنقارن المذهب الكانطى بما سبقه من مذاهب ، ونحدد اثره فى تطور الفلسفة بعده .

ولهذه المقارنات فائدتها . فهى تجعلنا على حذر من الوهم الباطل الذى يساور بعض الأذهان فيجعلها تظن أن الفلاسفة انما يرددون شيئا واحدا بأقوال مختلفة ، وان الميتافيزيقا تدور على نفسها فى مكانها لا تبرحه . صحيح ان من الخير ان نبحث عن أوجه الشبه بين المذاهب ، ولكن من الظلم أن نفترض « أوليا » أن هذا الجرم الغفير من أصحاب العقول الراجحة ، مع عظم حظها من الاصاله ، لم يستطيعوا فى الفلسفة الا أن يكرر بعضهم أقوال بعض ، متوهمين انهم بلغوا شيئا جديدا . ان المعرفة الحقة كما قال « ليبنتز » هى المعرفة المتميزة ، المعرفة التى تتجلى فيها الخصائص المميزة للأشياء . . . أضف الى ذلك اننا نغض من قدر تاريخ الفلسفة اذا رددناه الى مجموعة من البحوث الجزئية لا رابطة بينها .

ان من أيسر الأمور أن يتهم بالميتافيزيقا والتعسف كل من يحاول أن يفهم تسلسل الحوادث . ونحن وان كنا لا نجزم سلفا مع « ليبنتز » بوجود « فلسفة أبدية » ، لا نستطيع أن ننكر أن كل فيلسوف يأخذ على عاتقه أن يدعم أو أن يفند مذهباً من مذاهب أسلافه . ولذلك لا يخلو الأمر من وجود رابطة تاريخية بين الحاضر والماضى . فهل هناك منطق (دياكتيك) باطنى ، كما أراد هيجل ؟ هذه مسألة أخرى . سنبحث مراحل التطور بحثاً تحليلياً دون أن نحكم عليه مقدماً .

١

ان مذهب التضاد والتناقض الذى يشبه أن يكون كامنا فى طبيعة الأشياء مذهب قديم قدم الفلسفة .

واذا لم نرجع الى الفيثاغوريين الذين وضعوا فى أصل الوجود ، الواحد كزوجى - فردى ولا الى هرقليطس الذى كان يقول أن الحرب هى أم الأشياء كلها وملكتها ، لوجدنا منذ زينون الايلي نقائض حقيقية تعد نماذج كاملة للمنهج الذى سار عليه كانط فيما بعد . مثال ذلك أن المتعدد اذا كان موجودا فهو لامتناه فى الكبر ولامتناه فى الصغر فى آن واحد .

هو لامتناه فى الكبر . خذ مثلا المتعدد أ ب . فمن حيث أنه متعدد تكون أ متميزة عن ب ، واذن فهناك فاصل بين أ ، ب . مم يتكون هذا الفاصل ؟ ، المسألة المعروضة لا تحتل غير اجابة واحدة : أنه يتكون من حد ثالث هو ح . ولكن لكى تتمكن ح من احداث هذا الفصل يجب أن تكون هى نفسها متميزة عن أ ، ب . واذن فلا بد من وجود فاصل بين أ ، ح . والذى سيكون هذا الفاصل هو حد رابع هو د . وهكذا دواليك الى ما لا نهاية . واذن فبين أ ، ب . يوجد عدد لا نهاية له من الحدود . وينتج عن ذلك أن يكون المتعدد أ ب لا متناهما فى الكبر .

وهو من ناحية أخرى لامتناه فى الصغر . فالواقع أن كل مركب يتألف من عناصر بسيطة . ولكن حدا ما لا يمكن أن يكون بسيطا الا اذا كان لا يقبل الانقسام . واذا كان لا يقبل الانقسام فليس له أى مقدار . ومن ثم يمكن ان نضيفه الى نفسه بقدر ما نشاء من مرات : ولكن لن يؤدى ابدا الى مركب ذى مقدار .

وكذلك اذا كان المتعدد موجودا ، فسيكون عدد عناصره محدودا ولا محدودا فى آن واحد . فهو محدود ، لأن العدد الذى لا يكون معيناً لا يكون واقعياً ، والقول بأنه معين قول بأنه متناه . وهو لا محدود ، لأنه لكى يتيسر للعناصر أن تؤلف عددا ، فلا بد من أن تكون منفصلة بعضها عن بعض ، ولا يتحقق لها هذا الانفصال الا بواسطة عناصر أخرى ، وهكذا الى ما لا نهاية .

ما هو الغرض الذى قصد اليه زينون الايلي على التحقيق ؟

المسألة موضع خلاف . فى الفصل الثانى من محاوره « برمينيدس » لافلاطون نستطيع أن نجد ما يدعونا الى الظن بأن زينون انما اراد أن يمد

يد المعونة لأستاذه « برمنيدس » الذى كان يقول ان الواحد فقط هو الموجود ، وذلك حين بين أن فرض المتعدد يفضى الى مجالات اسوأ مما يمكن أن يفضى اليه فرض الواحد . فمقصد زينون ، تبعاً لهذا النص ، جدالى على الخصوص .

قد بين زينون بيانا فائقا أننا حين نأخذ تصور المتعدد الحسابى فقط، أى حين نأخذ تصور المقدار والعدد والحركات الواقعية كمجموع وحدات ، فاننا ، لو بدأنا من الكل ، فلن نستطيع أن نصل الى العنصر ، ولو بدأنا من العنصر فلن نصل الى الكل .

نجد عند أفلاطون نماذج طيبة للنقائض ، وخاصة فى محاوره « برمنيدس » : فهو يفحص عن النتائج الناجمة عن القول بأن الواحد موجود أو بأنه غير موجود . فلنفرض أن الواحد موجود . انه من ناحية لن يتضمن أى محمول ، لأن محمولا يضاف الى الواحد يقضى على وحدته . وهو من ناحية أخرى يقبل المحمولات ، ما دام موجودا وما دام الوجود والواحد متغايرين (برمنيدس ١٣٧ - ١٥٥) . واذا قلنا ان الواحد غير موجود وقعنا كذلك فى تناقض . فمن حيث أنه واحد ذو صفة ما ، كالوحدة والمغايرة الخ ، فهو اذن موجود على نحو ما ، وفى الوقت نفسه غير موجود . ولكن من ناحية أخرى حين يوضع على أنه غير موجود ، لا يمكن أن يتلقى أى محمول، ولا يكون له وجود اطلاقا (برمنيدس ١٦٠ - ١٦٤) .

وفضلا عن أننا نجد عند أفلاطون استدلالات نقائضية منظمة ، نجد أن فكرة التضاد تقوم بدور هام فى فلسفته - فاعتبار التضاد بين المذهبين الهرقليطى والايلي هو نقطة البداية لها . انها تمثل الجانبين من الأشياء ، فهى متعددة وواحدة ، متغيرة وثابتة فى آن واحد . وهكذا يتبين أن الجدل الأفلاطونى لا يقتصر على أن يستخرج التناقض فى رأى من الآراء ، كما هو شأن الجدل الايلي عندما يناقض دعوى معارضى برمنيدس ، ولكنه يجد التناقض فى صميم الأشياء نفسها على نحو ما تعرض لنا .

والجدل عند أفلاطون يهدف الى رفع هذا التناقض . ولكى يتحقق له ذلك يستعمل منهجين على التوالى . لكى يرفع التناقض الذى تعرضه الأشياء المحسوسة ويعرضه العالم المبسوط أمام أعيننا، يستعمل منهج الاستعاضة . يستعويض عن الشئ الذى هو كبير وصغير فى آن واحد ، بالكبير والصغير فى ذاتهما وكل منهما واحد وله هويته ، ويستعويض عن الموجودات الحسية بالموجودات المعقولة أو المثل . لكن المثل ذاتها ، اذا نظر اليها فى هويتها فقط ، تولدت عنها نقائض . والحل المنشود فى هذه المرة لا يتم عن طريق

الاستعاضة بل عن طريق التوفيق . قد سلم أفلاطون بأن بين المثل مشاركة معينة والجمع بينها يكون مشروعا اذا رتبت وفقا للعناصر المشتركة بينها . والذي يرمز الى هذه العلاقات هي العلاقات الموسيقية . فالاحداث نغم منسجم (هارموني) يجب الا يكتفى بالجمع بين أنغام متنوعة نضيف اليها أنغاما تحددتها بأعداد معينة . فالنسبة العددية $\frac{1}{2}$ تعطى نغمة الاوكتاف ، والنسبة $\frac{2}{3}$ تعطى نغمة المقام الثالث (تيرس) الخ . من المثل ما يلتئم كما تلتئم اعداد معينة .

هذه النظرية ، في جانب منها ، تدخل ضمن فلسفة التضاد . التضاد عند « ليبنتز » ليس معطى مباشرة كما هو الحال عند أفلاطون . لكن قليلا من التفكير يجعلنا نعتقد بأن كل شيء مردود الى الوحدة . وعلى هذا النحو نجد « البيكانيين » يميلون الى تفسير كل شيء بواسطة الذرات . لكن تفكيرا أعمق يدلنا على أن تحت الوحدة تضادا . ف وراء الذرة توجد القوة . والمسألة هي التسليم بالدينامية مع الميكانيكية . ان المقصد الأسمى للتفكير هو الاهتمام الى الوحدة لا عن طريق الاستبعاد بل عن طريق التوفيق .

كيف يتم هذا التوفيق ؟ انه يتطلب مراحل متعاقبة . ففي المرحلة الأولى يضع الفيلسوف المبدأين المتضادين باعتبار أنهما موجودان في آن واحد ومستقلان . ومثال ذلك الروح والجسد اذا نظرنا اليهما على انهما جوهران يتطوران جنبا الى جنب وجعلناهما شبيهين بساعتين . وفي المرحلة الثانية نجد ان ليبنتز يجعل أحد المبدأين تابعا للآخر . نراه مثلا يجعل العلة الفاعلة خاضعة للعلة الغائية . وفي المرحلة الثالثة يجاهد لكي يمضي بالتوفيق الى أبعد حد ممكن . وذلك بأن يضيف الى كلا المبدأين ماهية تجعل الفارق بينهما ضئيلا . فالأنفس والأجساد مثلا بعد أن رد كل منها الى جواهر فردة أو « موناتات » أصبحت ذات درجات تقرب بينهما قربا كبيرا . وعلى وجه العموم يتم التوفيق بأن نستخرج من كل شيء العنصر الايجابي الذي يشتمل عليه ، وان نقرب ونربط بين هذه العناصر الايجابية . ان الموجود يثفق بالضرورة مع الموجود . ويكون الله وهو الموجود وجودا واقعيا على الاطلاق ، هو الانسجام الكلي في الوقت نفسه .

٢

في حين أن النقيضة - عند أفلاطون - معطاة بواسطة الأشياء ، وفي حين أنها عند ليبنتز نتيجة للتأمل الفلسفي ، نجدها عند كانط ممتدة

بجذورها في نفس طبيعة العقل الانساني . انها قائمة آخر الأمر على ما بين العقل والفهم من انعدام التناسب .

لكن مع أنه قد صرح بضرورتها الا أن أهميتها محدودة . نراها عند افلاطون تؤثر في الوجود بكلية من حيث أنه منظور اليه من الخارج ونراها عند ليبنتز تخف حدتها بمقدار ما تقرب من المبادئ الأولى ، ولكنها لاتزول زوالا تاما الا في الله . اما عند كانط فان العناصر المتعارضة من الأشياء تقبل الاتفاق طالما كان الأمر متعلقا بتصور امكان موضوعات للتجربة . والحدس « الأولى » يمكن أن يتصور بلا تناقض على أنه صورة للحساسية ، والمعرفة «الاولية» بالقوانين التي تحكم موضوعات التجربة يمكن أن تتصور بلا تناقض على أنها اعتراف بنفس مقولات فهمنا ، تلك المقولات التي كان لا بد من أن يفرضها الذهن على الحدوس لكي يجعل منها موضوعات . وانما يجد الفهم نفسه مشتبكا في نقائص لاسبيل الى حلها في نظره حين يكون بصدد العالم أو بصدد الطبيعة متصورين على انهما شيان في ذاتهما .

ان رفع النقائص يكون بهداية محكمة من مبدأ التناقض . أما النقيضتان الاوليان فالفرض الذي دعا الى وجودهما ، هل العالم موجود في ذاته ، قد تبين بطلانه . لذلك انتهى زينون من نقائضه الى أن الفرض الأصلي ، فرض يجب استبعاده . أما النقيضتان الأخيرتان فالمنهج فيهما مختلف . ان كانط هنا لا يحذف بل يفرق . فالدعاوى يمكن استبقاؤها مطبقة على عالم الأشياء في ذاتها ، ونقائضها على العالم الظاهري . ويجب أن نلاحظ أن الدعاوى ونقيضاتها لم يكن استبقاؤها في هذه العملية بالمعنى الذي نسبته اليها النقائص . ذلك لأن هذه وتلك في النقائص متعلقة بعالم الظاهرات معتبرا عالم أشياء في ذاتها . والحل يقصر الدعاوى على نطاق الأشياء في ذاتها ، والنقائص على نطاق الظاهرات .

أمور ثلاثة قد اتسم بها هذا المذهب: مراعاة دقيقة للتناقض، وتأليف بين الاضداد فيما يختص بموضوعات التجربة ، وحل سلبي أو تحليلي فحسب فيما يتعلق بالعالم باعتباره شيئا في ذاته . هل كان هذا المذهب متجانسا ؟ وهل كان من المستطاع اتباعه ؟

٣

أما فشته فقد عمم النتيجة . كان كانط قد قصرها على تصور العالم باعتباره تأليفا تاما من الظاهرات . لكن فشته يجدها في صميم « الانا »

فى قلب الوعى • ولما كانت كل معرفة تفترض ال « أنا أفكر » دعامة تقوم عليها كل فلسفة ، فان الأنا تضع ذاتها ابتداء على أنها مطلقة • والأنا تقابلها « لا أنا » مطلقة • ذلك هو التناقض الأصلى •

وليس مبدأ التناقض أقل حرمة فى نظر فشته منه فى نظر كانط • واذن فلا بد عنده من رفع هذا التناقض • وفلسفته هى سلسلة من المبادئ النظرية هدفها العمل على ازالته • والمنهج قوامه التقريب بطريقة تأليفية بين الحدود المتضادة ، وذلك بالنظر اليها ، لا على أنها مطلقة ولا متناهية بل على أن كلا منها يحدده الآخر • والتأليف الأول موضوع على الصورة التالية : « الأنا » تضع فى داخل الأنا ، « الأنا » غير منقسمة فى مواجهة « الأنا » منقسمة • ويستخرج فشته من هذا التأليف ، بالتحليل نقيضة جديدة يبحث لها عن حل : باستخدام المنهج عينه ، منهج الربط التأليفى بطريق التحديد التبادلى ، ويمضى على هذا النمط حتى يصل الى أضداد لا يمكن الجمع بينها بعد ذلك جمعا تاما • والمجال الذى يحتمل الجمع بين الأضداد جمعا دقيقا هو مجال النظر ، ففيه تؤدي استنباطات التبادلية والعلية والجوهرية الى استنباط الموضوعية • أما استحالة التأليف فيعطى نطاق العمل ، اذ فيه نكون بضدد تحقيق الأنا اللامتناهية ، الأمر الذى لا يفسح المجال الا المهمة نسعى الى ادائها ، لا لموضوع من الموضوعات •

فاذا بلغ مذهب النقيضة هذه المرحلة من التطور وجد نفسه أمام طريقين متشعبين : فان ما بين النظرى والعمل من تقابل يمثل التقابل بين النسبى والمطلق ، يغدو اشد مما كان عليه فى أى وقت مضى • لو كان من همنا أن نعيد الى العلم الوحدة والتجانس ، فهل يكون علينا أن نجرى قانون النسبى على المطلق أو قانون المطلق على النسبى ؟

لقد اتبع السبيلان كلاهما : اتبع الأول « هيغل » واتبع الثانى « هربارت » •

التناقض عند « هيغل » هو القانون الرئيسى ، هو شرط لاغنى عنه للوجود • ففي كل ماهو موجود توجد أضداد معا فى آن واحد • هذا القانون مستنبط من تطبيق مبادئ المنطق الأساسية على الواقع ، على نحو ما استنبط « كانط » المقولات من صور الحكم • وليس تطبيق المقولات على اللامشروط هو الذى يولد النقيضة ، فان النقيضة نابعة من نفس مضمون مقولات الفهم • وكل تصور فهو تناقض ، وما نظام الأشياء الا نظام التصورات ولكن التناقض ليس الا نقطة البداية ، وليس صورة لسير الوجود • ومبدأ التناقض يظل هو الاعلى • وهو يقتضى رفع

التناقض . ويرفع التناقض عندما يتبين الضدان انهما عنصران متضامنان يتألف منهما كل بعينه ، بدلا من أن يزعم كل منهما لنفسه الوجود المطلق . وهذا ما يتحقق في الشخص في المقابل المجرد الذي يضع الاضداد وجها لوجه ويعتبرها متناقضة متعارضة وليس في ذلك تضحية من الواحد للآخر ، وانما هو استعاضة بعلاقة صحيحة عن علاقة زائفة .

وهيجل يضرب مثلا لذلك بالاسرة . ففي بادىء الأمر يكون الاطفال فيها تابعين لآبائهم تبعية مطلقة ، ويسود النظام بفضل هذه التبعية . فاذا شب الاطفال أصبحوا في صراع مع آباءهم . والطبيعة اذا تركت لنفسها خلقت حالة الحرب ، لأن الحرب هي النتيجة الطبيعية للمساواة . لكن حالة الحرب هذه مذمومة ومنافية لمبدأ الاسرة نفسه . عندئذ تتدخل عاطفة الشفقة ، فتقضى على العدو ، من غير أن يضحي الآباء أو الأبناء بشيء من الشروط التي تكفل لهم استكمال طبيعتهم . وهكذا يتم ، عن طريق التأليف ، فيما يرى هيجل ، التوفيق بين الاضداد . ولكن لا تأليف هو نهائي . فلا تنفك تخرج منه متناقضات جديدة تدعو الى تأليفات جديدة . وما الحياة الا هذا الجهاد للانتصار على الحرب انتصارات هي دائما أشق ودائما أرفع وأجمل . ولا ريب في أن من الخطأ أن يقال ان مذهب هيجل يهدم مبدأ التناقض ، لان هذا المبدأ هو تدبير العالم ولكنه يضع في مقابله تناقضا صريحا ، باطنا في الأشياء ، ولا يجد فيه الا المثل الأعلى الذي وان كان أثره يحد شيئا فشيئا من نطاق المبدأ المناهض له الا أنه لا يقوى على أن ينتصر انتصارا كاملا .

ومذهب «هربارت» من نواحي معينة ، يعكس مذهب « هيجل » فهو يتفق معه في ان التناقض الباطني هو طابع كل ما هو معطى . وهكذا تعطى لنا الأشياء متصفة بصفات متعددة . ومن ثم تبدو لنا وكأنها واحدة ومتعددة في آن واحد . وتكون الانا ذاتا وموضوعا في آن واحد ويكون التغير وجودا ولا وجودا في آن واحد . ولكن بينما هيجل يضع هذا التناقض في جوهر الوجود نفسه نجد أن « هربارت » يرد كل ما هو متناقض الى مظهر خالص ، ويستعيز عنه بكثرة من الجواهر البسيطة الثابتة باطلاق ، معتبرا اياها الأصل الحقيقي للأشياء . وكل ما يسلم به لتفسير وهم الصيرورة فهو ارتباط ، وان يكن ارتباطا غامضا بين هذه الجواهر البسيطة . وهو لا يخشى أن يقول ، معتمدا على مذهبه : ليس هنالك حوادث : es gibt Keine Ereignisse

ما هو المحرك لهذا المذهب ؟ انه الاصرار على عدم المساس بمبدأ التناقض بتاتا .

والى جانب هذه المذاهب نستطيع أن نذكر مذاهب أخرى يقوم فيها اعتبار النقائض ، القريبية قليلا أو كثيرا من النقائض الكانطية ، بدور هام . مثال ذلك مذهب « هاملتون » فهو يعلن ان اللامشروط لابد أن يكون اما مطلقا واما لا متناهيا ، وهذا فى الواقع متناقض : فالتفكير بالنسبة لنا معناه الاشتراط وكذلك مذهب مسيو « فاشرو » لم يفلح فى التوفيق بين اللامتناهى والكامل ، الا بأن جعل من الأول صفة لما هو واقعى ، ومن الثانى صفة لما هو مثالى . وكذلك شاعرنا الفيلسوف المسيو « سولى برودوم » قد نحا نحو كانط حين كتب فى « ماذا أعرف ؟ » : « ان المقاومة التى لا تقهر من جانب الوجود لصدم محاولاتي لاقتحامه قد ألقت بى فى عنف الى عالم الاعراض » .

ان التطور التاريخي الذى شهدناه فيما تقدم يؤدى الى نتيجة غريبة . فقد رأينا كيف ان مبدأ التناقض عند هربارت هو السيد المطلق ، وأصبح المتعدد والتغير وهما . فأما « هيجل » فان عالم التجربة لديه يحتفظ بالتجربة التامة ولكنه جعل مبدأ عدم التناقض يقوم بدور الملك الدستوري الذى يحكم ويصالح ، وان كان ذلك الى حدود ، ولكن ليس له أى توجيه شخصى . أفلا يكون هذا التعارض الجديد بمثابة نقيضة جديدة نسعى الى حلها فى غير جدوى ؟

لنلق بالنا الى أن بداية التطور الذى عرضنا له هى الراى القائل بأنه على هذا المعنى أو ذاك تكون النقائض الكانطية واقعية . لقد أثبتتها « هيجل » وجعلها قانونا للوجود . اما « هربارت » فلم يدخر وسعا للافلات منها . ولكن أليس من الممكن أن تكون نقطة البداية هذه وهما ؟ وأنه ما دام لابد ، فى الدعوى ونقيضها ، أن تكون احدهما فقط صادقة والأخرى كاذبة ، أفلا يجوز أن النقيضة اذا نظرنا اليها نظرة فاحصة ، تسقط من تلقاء نفسها ؟ هذا ما ذهب اليه فلاسفة يعتد بهم ويجمل بنا ان ننظر فى أقوالهم .

الفصل العاشر

البحث في النقائض الرياضية

رأينا في الدرس الأخير ما انتهى اليه هيجل وهربارت من حلول متطرفة في اتجاهين متضادين حين الكلام على النقائض الكانطية . يذهب هيجل الى تعميم التناقض وينكر هربرت الوجود على كل ما يتصف بالكثرة والتغير . أليس هنالك مناص من أن نختار بين هاتين النظرتين وهما في المفارقة متساويتان ؟ المسألة تعتمد على قيمة النقائض ذاتها . وكثير من الفلاسفة يذهبون الى أن النقيضة الكانطية غير موجودة في واقع الأمر ، وان كانوا يذهبون الى ذلك على معان مختلفة بعضها عن بعض .

فبعضهم يرى أنه لانقيضة هنالك لأن الدعاوى صادقة اطلاقا ويمكن اثباتها اثباتا محكما ، في حين أن الدعاوى المضادة لم تثبت أبدا الا على وجه غير تام . وهم يقولون ان الدعاوى انما يتم اثباتها باقامة برهان الخلف على الدعاوى المضادة ، فهي «ترتبة على اثبات التناقض في الدعاوى المضادة» . أما البرهان على الدعاوى المضادة فقصاراه أن يبين أن الدعاوى غير مفهومة . واذن فلا تعادل هناك بين البرهانين . والذهن الانساني لا يستطيع أن يقبل المتناقض ولكنه يستطيع أن يقبل غير المفهوم ، اذا كان مناقضا للمتناقض في ذاته . والدعاوى تستند الى الفهم ، في حين ان الدعاوى المضادة تستند الى الخيال . تلك ، من وجهتي نظر مختلفتين ، هي نظرية « رنوفيه » و « ايفلان » Evellin

لكن فلاسفة آخرين ، وعلى رأسهم شوبنهاور ، يرون أن الدعاوى المضادة وحدها تجد سندها في صور ملكة المعرفة عندنا ، تلك الصور التي تريد أن يكون لكل ما هو مشروط شرط . أما الدعاوى فكاذبة ،

لأنها إنما تقوم على ضعف الفرد ومغالطاته ، لأن الخيال إذا تعب من الرجوع الى الوراء بلا نهاية يضع حداً لجريه بواسطة فروض تعسفية .

على هذا النحو تتولد نقيضة جديدة ، ولكن كل واحد من الفريقين ينتصر انتصاراً على وجه أيسر مما ينبغي .

القائل بالنهاى فى تفنيده للدعاوى المضادة ، يبين أنها فى الحقيقة متناقضة لا مع ذاتها بل مع قانون من قوانين الفكر يريد أن يكون الواقع محدداً تحديداً تاماً . يذكر « رنوفيه » قانون التمثيل ، ويذكر « ايفلان » أرسطو وهو ليس منطقياً خالصاً . واذن فشان التذليل عند صاحب التناهى لا يختلف عن التذليل عند صاحب اللامتناهى . فكلاهما ينكر عند الخصم ، لاتناقضا فى ذاته بل تنافيا مع قانون انشائى محدد . فالدعاوى المضادة من هذه الناحية على مستوى واحد .

ومن جهة أخرى لا يمكن القول مع شوبنهاور بأن الدعاوى تقوم على الخيال وحده ، لأن ما يعطيه الخيال اذا ترك وشأنه إنما هو عالم متصور على أنه كل متناه فى وسط لامتناه . والخيال يحقق المكان والزمان قياساً على الوسط الذى نرى النجوم تدور فيه . وما عسى أن يكون هذا الا أن الخيال يتمثل أيضاً كائناتنا وزاء المتناهى ، وأنه لا يعرف أن يحد شيئاً الا بشيء آخر ؟ والموضوعات عند الخيال ليس لها عظم مطلق . وهو يكبرها أو يصغرهما كما يشاء . واذن فلا شيء عنده واقف أو متناه أو أول أو آخر . أما قانون الفهم الذى يذكره شوبنهاور فهو بالاجمال مبدأ السبب الكافى . وعليه وحده تقوم الدعاوى المضادة . ولكن لا هذا المبدأ ولا بوجه خاص التطبيق المعين الذى تستمد منه الدعاوى المضادة بملزم لنا بصفة مطلقة .

واذن فالبحث الاجمالى لطرائق التذليل فى الدعاوى والدعاوى المضادة لا يمكن أن يكفى . ويلزمنا أن نمضى الى التفاصيل . وسنبحث اليوم النقيضتين الأوليين .

١

طريقة مشهورة فى ازالة النقيضة هى عبارة عن القول بأن الدعاوى المضادة صحيحة فى المجردات والدعاوى صحيحة فى العيانيات ، وان الامتداد المجرد منقسم الى ما لا يتناهى ، لكن الأشياء الواقعية مركبة من وحدات فيزيقية لا منقسمة . تلك وجهة النظر التى اتخذها «دوفريسينييه» De Freycinet فى كتابه الحديث «بحوث فى فلسفة العلوم» . ولكن دون

أن نذهب مع ديكارت الى حد أن نجعل من الامتداد جوهر الأجسام ، لا نستطيع أن ننكر أن المكان ليس قانونا مجردا بل هو عنصر داخل في الطبيعية الجسمانية . لذلك وجب أن توحد خواص المكان في الأشياء . ولكي نكون الأشياء متناهية يجب أن يكون المكان متناهيا . والحل المزعوم الذي ذكرناه الآن لم يزد على أن وضع المشكلة .

٢

اننا نذكر منطوق الدعاوى النازعة الى التناهي . للعالم بداية في الزمان وفي المكان ، كل جوهر مركب فهو مركب من أجزاء بسيطة . لتدعيم هذه الدعاوى نجد أن الحجة الكبرى التي جرت العادة أن ترد اليها جميع الحجج الأخرى هي استحالة العدد اللامتناهي المتحقق في الخارج actuel واعتباره متناقضا .

ما قيمة هذه الحجة ؟ ما من شك أن فكرة العدد ، في صورتها الأولى تحمل معها فكرة التناهي . ومن باب أولى يتصور العدد المتحقق في الخارج أولا على أنه عدد ما ، وعلى أنه كم متناه . ولكن أترتب على ذلك انكار الامكان بالنسبة للعدد اللامتناهي متصورا على أنه امتداد للعدد المتناهي ؟

لبيان أن تصور اللامتناهي المتحقق في الخارج باطل يتعين اثبات :

١ - أن صفة المتناهي لا تنفصل عن تصور العدد الواقعي .

٢ - أن الواقعي لا بد ضرورة أن يكون له عدد ، وذلك لأن العدد الواقعي عدد مكون مع الوحدة . فاذا كان واقعيًا كان التأليف منتهيا ، وإذا كان لامتناهيا كان التأليف غير منته . والعدد الواقعي اللامتناهي تأليف منته وغير منته في آن واحد . ولا ثبات أن الواقعي عدد يقال انه معطى لنا في صورة أجزاء ، وان جملة الأجزاء هي مجموعة ، وان المجموعة هي عدد . فمتى أعطى الانسان مثلا باعتباره وحدة كانت جملة الناس مكونة بالضرورة عددا .

ومن الممكن التساؤل هل الأشياء تكون في الواقع أعدادا . أما ليبنتز فلم يكن يرى صعوبة في تصور كثرة ليست عددا . وهذه الفكرة كان لها ما يبررها في مذهبه على الوجه التالي : لكي يتيسر جمع الأشياء بعضها الى بعض يلزم على نحو ما أن تكون متجانسة ، وخارجية فيما

بينها • ولكن في الحقيقة لا يوجد شيئين يكونان على مستوى واحد ، ولا يوجد شيئين يكونان خارجيين ، أى غريبين أحدهما عن الآخر • واذن فالعناصر ، والمونادات يمكن أن تكون حشودا (multitudes) لا أعدادا بالمعنى الدقيق • وخارج مذهب ليبنتز هنالك أسباب معقولة للقول باللامتناهى المتحقق في الخارج • فرق سبينوزا بين الكم يعطيه الخيال ، وهو كم متناه ، منقسم ومؤلف من أجزاء ، وبين الكم متصورا بالفهم وحده ، وذلك الكم جوهر لامتناه أولا ولا منقسم ، وهذه الفكرة الثانية عن اللامتناهى هي الفكرة الصحيحة .

ولكن قد يقال اننا بصدد لامتناه لم يعد له علاقة بالعدد • وهذا حق ولكن اذا أردنا أن نترجم هذا اللامتناهى بأعداد لزم أن نسلم بتصور العدد اللامتناهى لأننا لسنا بصدد كم غير منته ومستعد لأن يصبح دائما أكبر أو أصغر ، بل بصدد كم محدد اما أن يكون هو ماهو أو لا يكون ألبتة •

هذا ما يحدث بشأن الأمور التي لا يمكن أن تقاس (incommensurables) . اذا أردت أن أعبر بعدد ما عن العلاقة بين قطر الدائرة ومحيطها فلست أقنع بتصور الالامحدود • والعدد هاهنا محدد تمام التحديد ، ومن حيث أنه ليس متناهيا فهو لامتناه • فليس هنالك الا سطح واحد متعدد الزوايا مرسوم من عدد لامتناه ولا محدد من الاضلاع وهو مختلط بالفعل مع الدائرة •

من أين جاء هذا التصور ؟ افرض أننا أردنا أن نعبر عن معنى عمل موسيقى بالكلام • ان اللغة المؤلفة من كلمات تعبر كل كلمة منها عن تصور متناه ، منفصل ، مجرد ، تجهد نفسها وتحطم أطرها لتعبر عن شيء لم تخلق له • وأمانة الترجمة تحتّم هذا المحك •

وكذلك يطلب الى العدد ما هو مضاد لماهيته • فالعدد الذي جعل للتعبير عما يحتمل الزيادة أو النقصان يطلب اليه أن يدل على شيء مطلق لا يمكن أن تعثره الزيادة أو النقصان دون أن يتلاشى • فيلزم اما أن يطرح واما أن يفرض عليه امتداد يعطيه الخاصية الجديدة التي تنتظر منه • وتجىء التجربة مسوغة لهذه العملية الثانية • وعندئذ يتغير تصور العدد في معناه ، فيصبح جنسا أنواعه المتناهى واللامتناهى •

فتصور العدد اللامتناهى يمكن اذن أن يكون تصورا شاذا غير مألوف ولكنه ليس بمتناقض • انه يترجم بعلاقات واقعية • وهو التعبير

الحسابى لما هو فى ذاته غير حسابى . يقول بسكال ان غلطا كبيرا من الانسان أن يظن أنه واجد الحقيقة دفعة واحدة . . ومنذ الخطيئة لا يعرف بالطبع الا الكذب ، والحقيقة عنده هى ما يتبقى بعد تفنيد الزيف . ولذلك لا يستطيع الرياضيون بيان قضايهم الاساسية الا باقامة برهان الخلف على القضايا المضادة لها . فاذا اعتبرنا اللامتناهى مباشرا وجدناه مما لا يمكن تصوره ؛ ولكن استحالة تصور مكان لامتناه تضطرننا الى الاعتراف بحقيقته .

واذن فالعدد اللامتناهى ليس بالضرورة متناقضا . وفى الطريقة التى وصلنا بها الى تصوره ما يسوغه تسويغا كافيا . والدعوة المضادة هى دعوى أصحاب اللامتناهى . انهم ينهمون الدعاوى بالعسف ومخالفة مبدأ العقل . صحيح أن العالم له حدود اذا كان كلا . ولكن من يثبت أنه كل ؟ ويراد أن يكون له بداية ، وأن يكون مركبا من أجزاء بسيطة . ولكن لا يمكن القول لماذا ابتداء فى لحظة بعينها ولم يبتدىء فى لحظة أخرى ، ولماذا يظهر البسيط فى لحظة بعينها من التسلسل الخلفى دون لحظة أخرى ؟ ها هنا تعسف محتوم .

وأخيرا - فيما يقول شوبنهاور - كيف يحصر العالم فى المكان ؟ مهما افترضت من عظمه فسيكون فيه لا متناهى الصغر ، و « مترودور » محقق اذ يرى أن من المحال ألا يكون فى حديقة كبيرة الا سنبلة واحدة .

وعلى العكس نجد أن الدعاوى المضادة على وفاق مع قوانين الادراك الحسى التى تقتضى أن يكون كل موضوع قائم فى الزمان وفى المكان مجاورا لموضوعات أخرى من طبيعته .

المكان والزمان لا يفترقان عن الأشياء وطبيعتهما موجودة فيهما بالضرورة .

وكيف يمكن أن تكون شروط العدد ، كائنة ما كانت ، مفروضة على ما هو فى المكان ؟ . العدد نفسه مدين للمكان بالصورة التى يعرض عليها . ذلك أننا متى استبعدنا المكان لم يبق غير الزمان ؛ ومع الزمان لانستطيع أن نكون الا أعدادا ترتيبية توجد بينها فترات ما - وتصورها للعدد ٢ على أنه عدد أصلى Cardinal هو تصور لجمع ولاضافة استحدثت . ولكن الزمان لا يسمح بالاضافة ، لأن الماضى فيه يفسح المكان للحاضر . وبالعكس اذا كان لدينا مستقيم أب فانى أستطيع أن أمدّه بكم مساو له : عندئذ يكون لدى شيئان كأمرين متحققين فى الخارج ،

٢ أ ب ، وأستطيع أن أقر بأن العدد ٢ ، بدلا من أن يعبر عن القطاع الثانى ، يعبر عن المستقيم كله : وبهذا أحول العدد الترتيبى الى عدد أصلى . وكذلك اذ أردت أن أتصور العدد ٣ ، على أنه معطى من حيث هو مربع ، يلزمنى أن أفترض بأن أحصى واحدا واحدا ال ٩ مربعات المتساوية التى يمكن أن ينحل اليها مربع ضلع $= ٣$ وأن أقر بأن العدد ٩ الذى أصل اليه يدل على هذا المربع نفسه . انما المكان هو الذى يرشد عالم الحساب فى التطور الذى يفرضه على تصور العدد . واذن فكيف يقع التعارض بين خواص المكان وخواص العدد ، وأليس المكان فى صميمه لا متناهيا ؟ .

وهذه البرهنة على الدعاوى المضادة أهى قاطعة ؟ لا نظن ذلك .

أصحاب اللامتناهى مخطئون من حيث أن اللامتناهى ، والمتصل هو أقرب الى أن يكون عندنا مشكلة من أن يكون حلا . صحيح أن اللامتناهى مفروض علينا ولكن كشيء غريب لا تفسير له وجهدنا ينزع الى اعتباره من زارية تقارب بينه وبين المتناهى الذى هو الصورة الوحيدة للكم التى نستطيع أن نتناولها تناولا ميسورا . واللامتناهى بما هو كذلك ليس عندنا قط الا معطاة تحتاج الى حل ؛ وليس هو واضحا الا بقدر ما نرده الى المركب . والعدد هو عندنا مبدأ العلم كما كان يقول فيثاغورس . والعدد اللامتناهى ليس هو المبدأ بل هو امتداد للعدد المتناهى . ونحن نسير كما قال ديكارت من البسيط الى المركب ، مفترضين البسيط حيث لا نعرفه . وحين نجد الوسيلة لدفع التسلسل الى أبعد مما صنعنا ، فأننا لا نزال نفترض وحدات باعتبارها عناصر لتوليفاتنا ، وهكذا يجرى الأمر الى غير نهاية .

٣

واذن فيبدو أنه لا أصحاب المتناهى ولا أصحاب اللامتناهى قد استطاعوا أن يثبتوا دعواهم بصورة قاطعة ، فما عسى أن نستخلص من ذلك ؟

ألم ننته الى التفكير بأن البرهينات الكانطية التى أيد الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم مبدأها ، هى جميعا باطلة من أساسها وأن المشكلة تحتاج الى أن يعاد النظر فيها ؟

هذا ما ذهب اليه « ريل » فى كتابه عن « النقدية الفلسفية » . فمن رأيه أننا لا حق لنا فى أن نفترض فى الدعاوى حدا تزودنا به اللحظة

الحاضرة، ويفدّمه لنا جزءاً من العالم مأخوذاً على أنه نقطة بداية للتسلسل الى الوراء . واللحظة الحاضرة ليست أمراً واقعاً ، ولا نقطة يمكن عزلها؛ لا وجود للحظة في الطبيعة *pantarei* : وليست اللحظة الا تصوراً من تصورات الأذهان ، واذن فالدعوى تقوم على مصادرتها على المطلوب .

والبرهنة على الدعوى المضادة فاسدة كذلك . ذلك أن كانط يطبق فيها على الأشياء نفسها ماهيات ، مكاناً وزماناً ، وهما عنده صورتان من صور حساسيتنا .

وريل يستنتج أن الحجج الكانطية غير كافية لاثبات وجود النقيضة ، ولكن هذا التنفيذ الأساسي بدوره ترد عليه اعتراضات . صحيح أن الحاضر ليس موجوداً ؛ انه ينساب ، وصحيح كذلك ان من الممكن ان الأشياء في ذاتها لا تشارك في المكان وفي الزمان ، ولم يكف كانط عن ترديد ذلك . ولكن كانط انما ينظرها هنا من وجهة نظر المعرفة الانسانية دون غيرها . فاذا وضعنا عالماً على أنه موجود ، فذلك كما يقول لأننا وضعناه معروفاً من وجهة نظرنا . ولكن ماذا يحدث اذا افترضنا أن كائناً شبيهاً بنا يريد أن يحيط به معرفة ؟

في فكرنا قانون ، اذا أردنا أن نطبقه على الاشياء أعطانا نتائج متناقضة . فمن جهة يؤكد عقلنا أن ما هو موجود هو محدود ، ومنته وتام . ولكننا نحن لا نستطيع أن نجد التام الا في المتناهي . ومن جهة أخرى يريد فهمنا أن يكون لكل شيء سببه وأن يكون هذا السبب شيئاً آخر من طبيعته نفسها .

ويستطاع القول بأن في البرهنة سواء على الدعوى أم على الدعوى المضادة يوجد دور منطقي : فالدعوى تثبت المتناهي بافتراضه ، وكذلك الدعوى المضادة تفترض اللامتناهي . فالدعوى الثانية تبدأ من فكرة جوهر مركب ، ولكن جوهرها مركباً هو شيء متناه . ومن حيث أننا وضعنا كلا فائنا قد وضعنا وحدة . فكل ما تثبته الدعوى هو أننا نقع في التناقض اذا فرضنا المتناهي وأردنا أن نستخرج منه اللامتناهي . وكذلك فيما يخص الدعوى المضادة ، متى افترضنا اللامتناهي في المكان والزمان، تناقضنا حين نضع حداً لسلسلة الظاهرات التي بها وحدها يوجدان .

وعلى الرغم من هذا العيب الأساسي نجد أن الدعوى والدعوى المضادة لها ما يسوغها ، لأنها تقوم على قوتين من قوى الذهن الانساني ، هما الفكر والحدس ، اللذان لا نستطيع أن نسوقهما الى الوحدة . وحين يخيل اليّنا أننا قد رفعنا النقيضة فذلك أننا لم ننظر الا الى واحدة من

هاتين القوتين ، واننا أغمضنا عيوننا عن وجود الأخرى وخصائصها المميزة لها . ولكن أمام ممثلى الدعوى يقوم ممثلو الدعوى المضادة ، وتظهر النقيضة من جديد بين المدارس . وسلوك العلم نفسه فيه شهادة بذلك . انه عبارة عن التراضى الحاصل بين وقائع وأفكار لا يمكن المطابقة بينها .

٤

ما النتيجة التى ينبغى أن نخلص اليها ؟
أوضح كانط كيف ان العالم هو عندنا لامتناه ومنتاه معا . أفيلزم أن نتعجل ، مثله ، بانكار وجود هذا العالم ، باسم مبدأ التناقض ؟ وهل من المؤكد ان اللامتناهى والمنتاهى اللذين يتعارضان عندنا ، لا يستطيعان ، فى المطلق ، أن يتفقا ؟

التناقض الذى ألمح اليه كانط ليس عارضا يرجع الى خطأ فيلسوف . انه حياتنا نفسها . لسنا نضع شيئا سوى أن نحاول أن نجتمع وأن نحدد وأن نحصر فى حدود ما هو معطى لنا على أنه لا متميز ومتحرك ولا متناه . ان رؤية هذا الفرق فى الطبيعة بين الانسان والأشياء هو مصدر التقدم الانسانى . يريد الانسان أن يعرف الأشياء وأن يستحوذ عليها . وهذا المطمح يتطلب أن يهيئ تصورات على نحو يجعلها ممكنة الانطباق على الوجود ، ويتطلب أن ينظر الى الوجود فى الزاوية التى تجعله يبدو شبيها بالتصورات الانسانية .

ان تحت الدعوى والدعوى المضادة الكانطية يختبئ المبدأ أن اللذان يجدهما التحليل دائما فى لب الأشياء ، ألا وهما الفكر والفعل . ان ما بين هذين المبدأين من علاقات لا يمكن أن يكون من شأن مجرد الاستدلال ، مهما يكن قد سيق على نحو علمى كما صنع كانط فى حله للنقائض . انما هو أقرب الى أن يكون مهمة أداؤها التدريجى يكسب الطبيعة الانسانية تزكية ونبلا . العلم يحاول أن يدرج تحت قوانين الفهم ثمرات نشاط الكائن . والميتافيزيقا اذ تجمع نتائج العلم واذ تقابل بينها وبين الحس المباشر للوجود الذى نجده فى أنفسنا ، تحاول أن تتبين الطبيعة الحقيقية للأشياء التى لم يستطع العلم أن يتمثلها الا بتحويلها بطريقة مصطنعة ان قليلا أو كثيرا .

واذن فنحن نرى النقائض الرياضية الكانطية نقائض حقيقية ولكن غير محلولة . والمرحلة الأولى للتفكير هى أن نتبين التناقضات الظاهرة فى الأشياء . والمرحلة الثانية أن نبذل الجهد لحلها ، وكلا العاملين سيبقى على الأرجح ما بقى الذهن الانسانى .

الفصل الحادى عشر

البحث فى النقائص الدينامية

على الرغم من الجهد المبذول سواء لتدعيم الدعاوى واطراح الدعاوى المضادة أو لتدعيم الدعاوى المضادة واطراح الدعاوى ، بدا لنا أن النقيضة الرياضية قائمة • غير أن حل كانط لاح لنا حلا مجملا اجمالا زائدا • ونعتقد أنه ينبغي أن نجعل المسألة مفتوحة : انها لا يمكن أن تحل بمجرد الاستعاضة باللا محدود عن المتناهى وعن اللا متناهى • وعلى عكس ما يقترح كانط لنا ، نعتقد أن من اللازم الإبقاء على كل من هذين المبدأين ، وأن مهمة العلم والميتافيزيقيا هي زيادة المقاربة بينهما ، وجعل المتناهى أكثر قدرة على التعبير عن اللامتناهى ، وأن نسبر الأسباب التى تجعل الموجود يبدو لنا متناهيا ولا متناهيا معا .

— هل البحث فى النقائص الدينامية سيؤدى بنا الى نتائج مشابهة؟

هذه النقائص تنصب على مسألة الحرية وعلى مسألة الوجود:

الضرورى •

النقيضة الثالثة : الدعوى : لا بد من التسليم بعلية حرة الى جانب العلية الطبيعية ، والا فما من علية تكون موضوعة على انها موجودة بالفعل

الدعوى المضادة : لا قبل لنا بأن نسلم بعلية سوى العلية الطبيعية لأن العلية الحرة انما هي فى الحقيقة غياب علة عن أبصارنا ، وهو أمر مخالف لمبدأ العلية •

النقيضة الرابعة : الدعوى : العالم يتضمن وجودا ضروريا ، وبغير هذا الوجود لا شئ يوجد حقا ، والأشياء لا تكون الا ممكنة ، وليس من ضمان هنالك لتكون معطاة على أنها واقعية •

الدعوى المضادة : ولكن من جهة أخرى لا يمكن التسليم ، بشأن العالم ، بأنه يوجد فى مكان ما موجود ضرورى : لأنه لا العالم نفسه يمكن أن يكون ضروريا ، اذ أنه مجذوع موجودات حادثة « Contingents » ولا الموجود المقول بأنه ضرورى يمكن أن يتصل به دون أن يبدأ فى الفعل ، واذن دون أن يقع فى الزمان وأن يصبح ظاهرة .

ما الرأى فى هذه الحجج ؟

١

الاعتراض الأول مؤداه القول بأنه ليس ها هنا سوى نقيضة واحدة ، وأن النقيضة الأخيرة لاحقة بالثالثة . وهذا هو رأى شوبنهاور ورأى «فونت» Wundt (*Philosophische Studien, II*) ويرى «فونت» أن قوة النقيضة الأخيرة انما هى فى الحجج المتصلة بالعلية ؛ ومع ذلك فلا يمكن انكار أن هنالك فرقا محسوسا بين هاتين النقيضتين . النقيضة الثالثة متعلقة بالعلية وبالحدوث « production » ؛ والرابعة متعلقة بالموجود نفسه ، والحدوث والوجود ليسا مترادفين . بل ان المقولة الرابعة تمس وجود الله . ومع ذلك فيبقى أن النقيضة الرابعة فى تفاصيلها لا تضيف الا قليلا الى ماهو موجود فى البرهنة على النقيضة الثالثة . وسيكون اهتمامنا بهذه النقيضة الثالثة على وجه الخصوص .

اعتراض خطير أورده « ريل » فى كتابه « النقدية الفلسفية » مؤداه القول بأنه من وجهة نظر كانط نفسه لا يمكن أن نرى هنالك نقائض . وانما نلتناسب والمظهر جاءت النقيضتان الأخيرتان عقب النقيضتين الأوليين ، ولا لشيء الا لأن هنالك أربع مقولات .

ويقول « ريل » ان كانط يسير فى الدعاوى وفقا لمنهج وجودى (أنطولوجى) ، يقتصر فيه على تحليل التصور بغض النظر عن الحدس . أما فى الدعاوى المضادة فينظر كانط من وجهة التجربة ، أى من وجهة شروط الحدس والعالم الظاهراتى . فهاهنا اذن وجهتا نظر ، لا دعويان متناقضان . وهو نفسه قد انتبه الى ذلك ، لأنه يحل هذه النقائض محتفظا بالدعاوى والدعاوى المضادة فى آن واحد .

من وجهة نظر كانط لا يمكن أن يكون هنالك نقيضة بالمعنى الصحيح . ولنرجع الى القياس الثانى من قياسات التجربة : نجدها تضع مبدءا وهو ان كل ما يحدث يفترض بالضرورة شيئا متقدما عليه وينتج منه وفقا لقاعدة ما . واذن فمبدء العلية ، كما قرر فى قسم التحليل (الأناليطيقا) ،

يستبعد الدعاوى • أما الدعاوى المضادة وحدها فمتلازمة مع المذهب •
 فاذا عجبنا لتناقض كانط مع نفسه على هذا النحو ، وجدنا
 تفسيره في تاريخ اكتشاف النقائض • فشاطب كانط الى جارفه ، وقد
 ذكره ألبرت شتاين في كتابه « في صلات جارفه بكانط » ١٨٨٤ ، يدل على
 أنه وجد النقائض قبل أن ترسم بذهنه الإنكار الرئيسية لكتابه عن النقد •
 ولربما كانت « هذه النقائض » على الخصوص هي التي أيقظته من سباته
 القطعي (أنظر التمهيدات ، الفقرة ٥٠) •

تلك حجج « ريل » Riehl • ومن المقطوع به أن الدعوى والدعوى
 المضادة متصورتان من وجهتي نظر مختلفتين : ذلك أمر لا محيص منه •
 للوصول الى نتائج متناقضة يلزم الاعتماد على مبادئ متميزة • وان
 ما هو بعينه في الدعوى والدعوى المضادة ، انما هو الموضوع ، أعني
 عالم التجربة متصورا على أنه شيء في ذاته • ويشغل الذهن بهذا
 الموضوع على نحوين مختلفين كلاهما مشروع فيما يرى كانط • وأساس
 الدعاوى هو قانون الفهم الخالص ؛ وأساس الدعوى المضادة هو قانون
 الفهم متحد بالحواس • صحيح أن الحل الذي يعطيه كانط يستبقى
 الدعاوى والدعوى المضادة معا ، ولكن ليس على المعنى الذي نتج من
 برهانات الجدل • في هذه البرهانات كنا بصدد الطبيعة من حيث هي شيء
 في ذاته ؛ وفي الحل نجد الدعوى المؤيدة باعتبارها منطبقة على الأشياء في
 ذاتها ، لا تعود تتصل بظواهر الطبيعة ؛ أما الدعاوى المضادة فلتنطبق
 الا على الظواهر معراة من كل واقعية ترنسندنتالية •

ويستدرك « ريل » على ذلك بقوله : ان التحليل الترנסندنتالي يفند
 الدعوى مقدما ويثبت أن الدعوى المضادة وحدها هي المتفقة مع قوانين
 الذهن • قد يكون ذلك ولكن لا ينبغي أن ننسى ان كانط في الجدل
 الترנסندنتالي انما يهاجم القطعية ويكتفى بتفنيد حججها تفنيدا أوضح
 وأقوى ما يكون • ولكنه يستبقى مبادئها لأنه يريد أن يبين أن هذا المبدأ
 يولد نقائض • ولا بد أن يكون الأمر كذلك لكي يستطيع أن يقول (القسم
 السابع) بأن النقيضة ميزتها أنها تثبت عن طريق غير مباشر المثالية
 الترנסندنتالية للظواهر • وما من شك في أنه لم ينس ما قد كتبه في
 التحليل لأنه يشير اليه باستمرار في الفصول التي عقدها عن حل
 المشكلة الثالثة • وقد جرى على عادته من استخدام بحوثه السابقة على
 النقد بمعناه الدقيق مع الملازمة بينها وبين العمل الذي هو بصددده الآن •

٢.

فالنقائض الدينامية لها اذن وجودها المتميز وهي عنصر أساسى فى مذهبه . ولكن ما هى قيمتها ؟

يذهب بعض الفلاسفة ، بصدد هذه النقائض كما ذهبوا بصدد النقائض الرياضية ، الى أنه يتعين فى الدعاوى والدعاوى المضادة أن تكون الواحدة صادقة بينما الأخرى كاذبة .

والمدرسة النقدية على الخصوص تذهب الى أن البرهنة على الدعاوى هى وحدها البرهنة الصحيحة . و «رينوفيه» يعمد من جديد الى قانون العدد . وفى الدعاوى المضادة يرى العدد اللامتناهى ، معتبرا شيئا محصلا واقعيا ، وهو أمر يراه تناقضا فى التعبير . فالدعاوى المضادة اذن غير مقبولة أما الدعاوى فهى الحقيقة . صحيح ان من المتعذر ادراكها ولكنها هى نقائض لقضايا متناقضة فى ذاتها ، وبين التناقض وتعذر الادراك لا يستطيع الذهن الا أن يختار هذا الأخير .

ويمكن أن نرد على ذلك كما رددنا بصدد النقائض الرياضية بقولنا ان الأشياء ربما لم تكن خاضعة لقانون العدد ، وأن من الممكن تصور أعظام لا تكون أعدادا ، على الأقل بالمعنى الأول لهذه الكلمة .

وليس هذا كل شيء . فلعل العلية ، كما أراد كانط ، لا تتعلق الا بالعلاقات التى تصف الأشياء ، وعلى ذلك فالعلة من حيث هى علة ليست عظما . ومن حيث أن العدد يرمز للعظم ، فكذلك العظم يمكن أن يرمز للعية ، ولكن لا يمكن تطبيق قانون الرمز على الشيء المرموز له تطبيقا مجردا ؛ بل يلزم أن يجرى الرمز على غرار طبيعة الشيء .

وهذا هو جوابنا على أنصار الدعاوى .

ويرى شوبنهاور أن الدعاوى المضادة هى وحدها الصحيحة . والدعاوى ليست الا أغاليط . ويقول شوبنهاور ان كل ما يلزم انما هو ، أن ظاهرة معينة ، أ ، يمكن تفسيرها . ولكن يجوز أن تفسر تماما بواسطة ظاهرة سابقة ، ب . وليس يلزم لكى يكون التفسير كافيا أن يكون عندى تفسير الظاهرة ب نفسها ، وتفسير جميع الظواهر التى تعتمد عليها .

ويمكن الرد على هذا بأن هذا التدليل قد يكون مشروعا لو كان الأمر أمر ظواهر محضة ، لأن الذهن يستطيع حينئذ أن يعتبر هو العلاقة المشتركة بين أ ، ب . ولكن المطلوب ، فى النقيضة الكانطية ، هو أن

تفسر ، فى عالم أشياء فى ذاتها ، على ظاهرات معينة . لكى يمكن وضع أوضاعا واقعية ، يلزم أن تكون علة أ حائزة فى الواقع على الوجود ، وأن أكون علما بذلك . ولكن كيف يتسنى لى أن أعلمه ، اذا كانت هذه العلة هى نفسها معلولا ؟ ويلزم أن أعلم أن الوجود قد أخفى على ب . فيلزم إذن أن أصعد الى علة ب وأن أمضى كذلك حتى أجد علة لوجود ، لا لتحديد وجود فقط .

وأستخلص من هذا التدليل أن النقائص الدينامية نقائص حقيقية واقعية ، وأن المحاولات لاستبعاد الدعاوى أو لاستبعاد الدعاوى المضادة محاولات لا جدوى منها ذلك لأن المسألة هنا هى التعارض القديم بين الحرية والضرورة ، ذلك التعارض الذى أبدع الرواقيون فى إبرازه وإيضاحه . ولا بد أن يقوم هذا النزاع القديم على شىء واقعي ، والصورة التى أضفاها كانط على نقائصه يمكن أن ينالها النقد ، ولكن أكبر الظن أن الموضوع بمنحاة من النقد ، لأنه ليس شيئا آخر سوى المكان الذى ينسب الانسان الى نفسه فى الطبيعة .

٣

لكن اذا كانت النقائص موجودة حقا فهل كان الحل الذى أدلى به كانط حلا شافيا ؟ أما شوبنهاور فيرى أن حل كانط مناقض لمبادئ كانط ذاته . ولقد كان أشد ما أعجب به شوبنهاور من المذهب الكانطي النظرية التى يبدو له هنا أن كانط قد توصل اليها وهى نظرية الارادة باعتبارها شيئا فى ذاته . ولكنه يرى أن الطريقة التى سلكه كانط للوصول اليها مستحيل فى ذاته وعلى الخصوص مناقض للمذهب . فبواسطة مبدأ العلية أقام كانط الدعاوى . وهذا أمر فيه غرابة ، إذ أن الدعاوى فيها أساس بمبدأ العلية . وإن أهم نتيجة انتهى اليها كتاب النقد لهى اثبات أن مبادئ الفهم لا يمكن تطبيقها على الأشياء فى ذاتها وليس لها من استعمال مشروع الا اذا انطبقت على الظاهرات . ولكننا هنا ننسب العلية الى الأشياء فى ذاتها فهذا هو الطبع العقلى الذى يتصوره كانط علة ، فى كل انسان ، لطبعه التجريبي .

و « ريل » و « فونت » يؤيدان هذا الاعتراض ومن المحقق انه اعتراض يلوح مقنعا .

فلننظر لعنا نرد عليه من وجهة نظر كانط نفسه .

ليس صحيحا فى نظر كانط أن مقولة العلية مأخوذة فى ذاتها لا يمكن انطباقها الا على الظاهرات . وادعاء هذه الدعاوى ، خلط بين

مقولة العلية المحضة وبين المبدأ الناتج من اتحاد المقولة بالشكل التخطيطى المطابق للخيال . والمقولات لا يمكن أن تنطبق مباشرة على الحدوس اذ أن الحدوس كلها جزئية ، فى حين أن المقولات عموميات محضة ، ولأن اللفظ لا يمكن أن يندرج تحت لفظ آخر مالم يكن اللفظان معبرين عن موضوعين طبيعتهما واحدة . والشكل التخطيطى ، ثمرة الخيال على جهة الأولية الذى يشارك فى المقولة وفى الحدس الحسى ، ويجىء بمثابة حلقة الاتصال ، والمقولة وقد جعلها الشكل التخطيطى محسوسة ، أصبح فى الامكان انطباقها على الحدوس . وانما يحق القول بأن المقولة ليس لها سوى استعمال تجريبي اذا اقتصرنا على النظر اليها من جهة هذا التعديل الذى يطرأ عليها . والمقولة ، من حيث هى كذلك ، عامة عمومية تامة ويمكن انطباقها على كل شىء . وانما لأجل تزويدنا بالمعرفة ، يكون احتياجها الى الاتحاد بهذا الحدس . وحيث لا يوجد الحدس تستطيع المقولة أن تزودنا بتصور أى بموضوع ممكن . وبهذا المعنى ، على التحديد ، أراد كانط أن ينسب العلية الى «النومين» . فهى علية ميتافيزيقية ، عليه خالصة . والحرية لا يمكن ولا ينبغى أن تختلط بالعية الفيزيقية .

زمع ذلك فهل نستطيع أن ننظر أو أن نعتبر الحل الكانطى حلا نهائيا نرتاح له ؟

٤

هذا الحل لا يخلو من صعوبات . فاننا فيما يرى كانط أهل عالمين متميزين تميزا حقيقيا . ففينا كائنات يستحيل علينا أن ندرك بينهما اتصالا . ولا نستطيع أن نعرف أنفسنا على اننا كيان واحد .

فمن حيث أننا أفراد فى عالم الظاهرات تكون أعمالنا ، ككل شىء فى الطبيعة محددة تحديدا تاما بالظاهرات السابقة ولا يمكن أن تنقطع سلسلة الظاهرات . ولكننا من جهة أخرى مسئولون عن كل فعل من أفعالنا كأنه ليس جزءا من شبكة الظاهرات .

فكيف نوفق بين هذه الحرية المطلقة وبين هذه الضرورة المطلقة ؟ ذلك جزء من أشد أجزاء المذهب الكانطى غموضا فى نظر الباحثين عامة . نستطيع اذن أن نفهم الاستدلالات ولكننا لا نستطيع أن نقبل النتائج . ويبدو أن كانط هنا لم يتفهم أمام حل متناقض مع أنه كان شديد الفزع من التناقض فى حل النقائض الرياضية .

أهذه النتيجة لا مناص منها حقاً ؟ بدأ كانط من افتراض ضرورة
وحرية مطلقتين ثم انتهى الى ثنائية فسطر الانسان شطرين • أفلا نستطيع
أن نسلك طريقاً عكسياً فنقول : ان الموجود حقاً انما هو وحدة كياننا ؟
فاذا تبيننا في هذا الكيان عنصرين متناقضين فذلك لأن التحليل يجعلهما
كذلك بفصل أحدهما عن الآخر ، ولكنهما في حقيقة كياننا ليس لهما هذا
الطابع المطلق الذي ينسبهما اليه الاستدلال العقلي • وليس هنالك حرية
مستقلة تمام الاستقلال عن الظاهرات ولا عليّة فيزيقية مطلقة • والحرية
والضرورة ليستا في آخر الأمر الا تجريدات • والكائن الحى ذو طبيعة
مرنة تعجز تصوراتنا عن التعبير عنها •

فهل السير الذى أدى بكانط الى هذه التصورات ضرورى ؟ يبدو لنا
على وجه العموم أن عيب المذهب الكانطى هو أنه بدأ من فكرة عن العلم
مجردة أولية • وهذه الفكرة قد استوحاها كانط من الميكانيكا السماوية
عند نيوتن • وقد كان يرى فيها مثالا للعلم الكامل • فخلص الى الضرورة
المطلقة للعلاقة العلية فى الظاهرات • وأقرب موافقة للحال الراهنة للعلم
أن نشرع من العلوم المختلفة العينية والواقعية التى تقع فى متناولنا •
وهل تتطلب هذه العلوم الضرورة المطلقة التى افترضها كانط ؟

ليس هذا بديهياً على الإطلاق • فان كانط كان يرى فى الاستمرار
المطلق لحيط التجربة ، شرط موضوعية الظاهرات • ولكن من ذا الذى
يستطيع أن يؤكد أن هذا الاستمرار موجود •

أعارفون نحن امكان رد مبادئ العلوم الى الوحدة ؟ ماهو فى حيازتنا
هل هو العلم ، واحداً وكلياً ، أم هو علوم لكل واحد منها منهجة
ومسلماة ؟ ففى قلب العلم الواحد يسلم الناس اليوم بمبادئ مختلفة
غير متجانسة وربما متناقضة ويكفى أنها تكمل بالنجاح • والعلوم
مجموعة تصورات مركبة بحيث تلخص التجربة وتمثل لنا قوى الطبيعة •
وهى مملوءة بالثغرات ، بالتصورات الغامضة التى يقبلها العلماء لأنها
مريحة • صحيح أنهم يعلقون الأمل على زيادة التبسيط والتنظيم على
الدوام • ولكن من حيث أن الانسان قد صمم على أن يرى الطبيعة كما هى
لا أن يملأ عليها قوانين ، فهو لم يعد يحكم على شىء حكماً سابقاً ، ولم يعد
يحكم حتى بأن هنالك قوانين فى الطبيعة • فى هذه الظروف لم تعد تبدو
التصورات التى يفترضها العلم وكأنها التعبير عن حاجات أذهاننا ولم تعد
مباطنة للأشياء • والوقائع وحدها هى المعطيات • وأما الأسباب الحقيقية

فتفلت من العلم . اننا نكتشف قوانين هي وقائع ، ولا نعرف ان كنا أمام
قوانين مطلقة .

هذان التصوران ، القانون والضرورة ليسا بالضرورة تصورين
لا انفصام لهما . والثبات يكفى لاقامة قانون . والقانون يمكن أن يعتمد
على نشاط تلقائي . أفلا نرى الارادة الحرة تتحول من ذاتها الى عادة والى
ضرورة ظاهرة ؟

رمع ذلك فما دمنا نرى الأشياء من الخارج ، فلسنا نستطيع أن
نفترض فروضا من هذا القبيل .

ولكن أليس في متناولنا شيء غير المعرفة الحسية والعلم الذى
ينظمها ؟ اننا نحس الكيان الذى نحمله فى أنفسنا بصورة مبهمه ولكن
لنا الحق أن نضع هذا الأمر فى حضور العلم وأن نرى هل لا يترك النقد
الشديد منه شيئا . انما التفكير فى العالم الحقيقى وفى أنفسنا هو الذى
ينبغى أن يكون آلة الميتافيزيقا . « هذا العالم الذى هدمته حاول الآن
أن تبنيه من جديد فى صدرك ، وأن نعيد صنعه أجمل مما كان » .

هذا التحدى من الذهن الساخر ، لعل الفيلسوف يقدم على قبوله .
ولعل جهده هو أن يعيد بناء العالم المفكك بواسطة العلم طبقا لمعنى
الوجود الذى نهتدى اليه فى أنفسنا .

الفصل الثاني عشر

المثال الترسندنتالى

١

عنى كانط منذ البداية بمسألة وجود الله . فهو فى نظرية السماء (١٧٥٥) وفى رسالته عن « المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » قد سلم بغير شرط بالدليل التقليدى ، دليل العلل الغائية ، بل انه قد شارك فى ذلك رأى كثيرين من مفكرى القرن الثامن عشر وفلاسفته . والتغير الذى طرأ على علم الفلك ، بدلا من أن يوهن الأدلة القديمة عن وجود الله - وهى الأدلة المستنبطة من جمال العالم ونظامه وجلاله - قد بدا وكأنه وهبها قوة جديدة . ولقد ظل كانط طول حياته يتحدث فى حماسة عن روعة السماء ذات النجوم وبهاثها . ولكنه فى البداية كان يجد فيها ، على معنى قطعى ، دليلا عقليا على وجود الله .

لم ينتظر كانط الى حين اكتشاف وجهة النظر النقدية لكى يشكك فى القيمة النظرية لأدلة اللاهوت العقلى . وفى سنة ١٧٦٣ ، وفى رسالته عن « السند الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله » ، نجده يفحص عن هذه الأدلة فحفا لا يكاد يبقى على شئ منها . وهو يردّها الى أربعة أدلة رئيسية .

فى مقدورنا أن نبداً اما من تصور أو تجريد أو تعميم . وأما من الآثار الموجودة ، مما هو معطى لنا . وفى الحالة الأولى يكون الدليل «أوليا» ، وفى الثانية «آخريا» .

فاذا أخذنا بوجهة النظر الأولى أمكن أن يكون لدينا دليان : الدليل الأول هو الدليل الديكارتى ، أى الدليل الانطولوجى . هذا الدليل ينتقل من الممكن الى الوجود ، ولا يكون انتقاله من ممكن أيا كان ، ولكن من الله باعتبار أنه ممكن ، الى وجود الله . وفى هذا الدليل يعتبر الممكن ، أو

التصور ، أو فكرة الله ، أصلا أو أساسا (Grund) ، ويعتبر الوجود نتيجة (Folge) .

والدليل الثانى يبتدىء كذلك من ممكن ما ، ولكن ليس الممكن الذى هو الله : يبتدىء من الممكن على العموم لكن ينتهى الى موجود ضرورى رالى موجود كامل . ومسلك هذا الدليل مختلف عن مسلك الدليل الديكارتى الذى يهبط من المبدأ الى النتيجة ، فهو على العكس يرتفع من النتيجة الى الأساس ، أى من الممكن باعتباره نتيجة الى الموجود الضرورى الكامل باعتباره شرطا . هذا الدليل فيما يرى كانط لم يورده الفلاسفة من قبل . فهو دليل قد أدى إليه تأمله فى مذهب « فولف » . يمكن أن ينظر الى الممكن من ناحية صورته ومن ناحية مادته . أما صورة الممكن فلا تخرج عن كونها علاقة . غير أن العلاقة تفترض حدودا ، أى تفترض مادة . ومن المحال ألا يوجد شيء البتة ، لأن المعطيات أو مادة الممكن ستكون حينئذ معدومة ، وسوف يغدو الممكن مستحيلا . وهذا تناقض . ان الممكن حتى ولو كان منطقيا ، يفترض وجود كائن ضرورى . ويزيد كانط على ذلك أن الموجود الضرورى على هذا الوضع لا يمكن أن يكون شيئا غير الموجود بالكامل لأن الكمال وحده هو الذى يمكن أن يفى بتصوير الضرورة والموجود الكامل وحده *ens realissimum, das allerrealiste Wesen* هو الذى يملك فى ذاته علة وجوده .

واعتبار الوجود يمهد لدليلين آخرين .

الدليل الأول ينتقل من الوجود عامة ، ومن ثم يرتفع من هذا الوجود الى علة كل وجود . . وذلك هو دليل فولف . اذا وجد شيء ما ، لزم ضرورة ، بفعل مبدأ التناقض ، أن يوجد موجود ضرورى وكامل .

والدليل الرابع ينتقل ، لا من الوجود عامة ، بل من وجود محدد ، أعنى من النظام والكمالات الموجودة فى العالم . ويعرف هذا الدليل بدليل العلل الغائية ، ويتخذ كانط مثالا له من « ريماروس » *Reimarus* .

وهذه الأدلة الأربعة هى وحدها الأدلة الممكنة . أما وقد صنفها هذا التصنيف الذى رأيناه فقد وضعها على محك النقد الصارم .

أما الدليل الأول فقد أبطله على الوجه التالى : أن الوجود فيه مستنبط باعتباره محمولا لفكرة الله المعتبرة موضوعا . ولكن الوجود ليس محمولا ، بل هو وضع مطلق . والمنطق عاجز عن استنباط الواقع، من حيث هو نتيجة ، من الممكن أو المجرد من حيث هو مبدأ .

ودليل فولف كذلك غير مشروع : فهو دليل يزعم لنا أن فى وسعه

بطريقة منطقية بحتة ، أن ينتقل من وجود الى وجود آخر ، من وجود شيء ما الى وجود موجود ضرورى كامل . ولكن الانتقال من وجود الى وجود آخر ليس عملية منطقية خالصة . ومبدأ العلية ، وهو مبدأ الوجودات ، لا يمكن ارجاعه الى مبدأ عدم التناقض . أضف الى ذلك أننا لو سلمنا بصحة الاستدلال الذى يذهب من موجود معطى الى الموجود الضرورى ، فسوف يبقى دليل فولف على ما هو عليه دليلا غير مشروع ، ذلك لأنه يحاول أن يرتفع بنا من الوجود الضرورى الى الموجود الكامل . وها هنا يصبح دليل فولف بالضرورة دليلا انطولوجيا يلتقى مع دليل ديكارت ، ومرجع ذلك الى أن تصور كائن ضرورى باطلاق ليس تصورا تجريبيا ، بل هو تصور خالص ، كما أن الرابطة بين الوجود الضرورى وبين الكمال هى على وجه التحديد موضوع الدليل الانطولوجى . وهكذا يفترض دليل فولف دليل ديكارت ، وهو الذى كان يهدف الى الاستعاضة عنه .

وأما دليل ريماروس فهو ، كالدليل الانطولوجى ، لا يكون منتجا إلا اذا أخفى الدليل الانطولوجى فى طياته . ان الكمال النسبى الموجود فى العالم اذا نظر اليه فى ذاته لا يمكن أن يؤدى الى اثبات وجود موجود أول مطلق وكامل . ولا يسمع ذلك من أن يكون لهذا الدليل قيمة عملية كبيرة . انه هو الدليل المنتج بالأصالة . وما دخل الايمان بالله فى النفس الانسانية أبداً الا من ذلك الباب .

بقى الدليل الثانى ، وهو الدليل الذى يبدأ من الممكن باعتباره مشروطاً ليرتفع الى الله ، باعتباره شرطاً له . وقد اعتبره كانط فى سنة ١٧٦٣ دليلا سديما لا غبار عليه . وقال لو جعلنا من هذا الدليل ، أساساً لجميع الأدلة الأخرى لصارت أدلة مشروعة ، وانما هو وحدة مناط القيمة المنطقية والنظرية .

أليس الأمر الذى تتركه لدينا مقالة ١٧٦٣ أن عمل كتاب النقد كان قد تم انجاز نصفه منذ ذلك التاريخ ؟ ان الأدلة التى يبسطها كانط فى تلك المقالة معارضا بها الدليل الكزمولوجى والدليل الانطولوجى ستكون هى نفسها الأدلة التى سيعارضها بها فيما بعد . صحيح أنه يستبقى دليلا ، ولكن لا يبدو أن من الضرورى مجاوزة وجهة نظر سنة ١٧٦٣ لابطال ذلك الدليل . فهذا الممكن على العموم الذى يجب أن يتخذ أساسا للدليل ، ليس الا تصورا مختلطا لم يحدد تحديدا صحيحا ، وينبغى اذا أريد تحديده أن ينتهى اما الى التصور المجرد الخالص الذى يبدأ منه الدليل الانطولوجى الديكارتى حسبما يرى كانط ، أو الى التصور الكزمولوجى الذى يقول به فولف .

هذا المبدأ ينبغى فى رأى كانط أن يكون منطقيا وأن يكون تصورا ولكن كيف يمكن اعتبار مبدأ ، وقائعه ومواده لا بد أن تكون معطاة ، مجرد تصور فحسب؟ ان الأمر هاهنا أمر الامكان المنطقى أو عدم التناقض . اننا اما أن نكون بصدد تصور خالص ، وسيان أن تكون مادته معطاة أو غير معطاة ، واما أنه لا بد أن تكون المادة معطاة فلا نكون بصدد تصور خالص .

كثيرا ما تردد رأى عن كانط يقول بأنه فى كتابه « نقد العقل الخالص » ، وفيما يتعلق بتفنيد اللاهوت العقلى لم يزد على أن أدخل فيه المناقشات الواردة فى مقالة سنة ١٧٦٣ ، وأن هذا القسم من كتابه يتألف فى جوهره من قطع غيار . ويجمل أن نتثبت من أن كتاب النقد لا يقدم لنا الا نسخة من مقالة سنة ١٧٦٣ فيما عدا التخلي عن الدليل الثانى .

٢

كيف وضعت المشكلة فى كتاب « النقد » ؟ بصورة تختلف كل الاختلاف عما ورد فى مقالة سنة ١٧٦٣ . وقد جعلها كانط فى نقطتين .

١ - كيف تتألف فى الذهن فكرة الله ؟

٢ - ما قيمة الأدلة التى يزعم اللاهوت العقلى أنه يستطيع بها أن يثبت أن كائنا موجودا حقا يطابق هذه الفكرة ؟ سنبحث اليوم النقطة الأولى :

المنهج الذى سيتبعه كانط هو عين المنهج الذى رأيناه مهيمنا على « نقد العقل الخالص » بأسره ، وهو روح المذهب كله . ذلك هو الانتقال العقلى من المنطق المجرد الى الفلسفة الترنسندنتالية ، والانتقال مما هو متعلق من حيث هو ممكن الى ما هو متعلق من حيث هو موجود .

كيف يتم هذا الانتقال ؟ ما من ريب فى أن كانط قد استترشد بفلسفة فولف فى الارتفاع من الممكن الى الموجود ، من المنطق الى الفلسفة بالمعنى الدقيق . غير أن كانط قد عدل من هذه العملية تعديلا عميقا . فقد زعم فولف أن من الميسور الانتقال من الممكن الى الموجود على نهج تحليلي ومنطقي بحت . والمنطق عنده كاف لاجراجنا من حيز النظرة المنطقية . وهذا هو ما تبدى لكانط أمرا محالا . والانتقال الذى يطلب اجراؤه سيئمه كانط ، كما صنع من قبل مرات كثيرة ، وذلك بأن جعل وسيطا بين الطرفين ، القوانين الذاتية للذهن ، والقوانين التى جبلت عليها الطبيعة الانسانية ، وهى قوانين تختلف عن مبدأ عدم التناقض الذى هو شامل على الاطلاق . وعلى هذا النحو رأى كانط أنه قد استطاع ، لا أن

يحصل على امكانية منطقية فحسب بل على حكم وجودى كذلك ذى قيمة للذهن الانساني على الأقل .

كيف يتم هذا الانتقال ؟ ينبغي أن نفرق هنا بين مرحلتين : فى أول الأمر يرتفع الذهن الى فكرة الله باعتباره موجودا كاملا . وفى المرحلة الثانية نحقق هذه الفكرة ، ونجعل منها كائناً موجوداً فى ذاته وبذاته .

المرحلة الاولى هى البناء الذى نقيمه من فكرة الله باعتباره مثلاً أعلى .

لو حللنا مضمون العقل لكان الحدس أول ما نجده فيه . ولما كان هذا الحدس حسياً فإنه لا يستطيع أن يمدنا بعناصر فكرة الله . وتأتى بعد ذلك المقولات ، وهى التى يمكن أن تكون معروضة فى الحدوس ، أى هى التى يمكن أن تكون الحدوس مطابقة لها . فمقولة العلية مثلاً متحققة فى الظاهرات . بيد أن المقولات ، وإن كانت تطابق الأشياء الحسية ، ليست هى المثل الأعلى (l'idéal) أو الوحدة لكل ما يسعى اليه العقل . وفوق المقولات توجد المثل ، بالمعنى الافلاطونى لهذه الكلمة ، أى وحدات نسقية systématiques أو نماذج للأشياء الحسية متفوقة على كل ما يمكن أن تعرضه هذه الأشياء . وللمثل علاقة أخرى بالمحسوس . فهناك المثل الأعلى من فوقها ، وهو يعتبر توحيداً للمثل ، كما كانت المثل توحيداً لصور الطبيعة وقوانينها . ليس المثل الأعلى تعميماً كالفكرة أو القانون ، ولكنه فرد : فالحكيم أو الرجل الفاضل مثل أعلى ، فى حين أن الحكمة والفضيلة مثالان . والمثل الأعلى الذى يحوى فى ذاته جميع الكمالات ويجعل منها وحدة هو مثال الله .

وكيف تتأدى الى تصور هذا المثل الأعلى ؟

لو نظرنا الى الممكن من الناحية المنطقية وحدها ، أى باعتباره تصوراً فلن تكون بنا حاجة الى مبدأ آخر غير مبدأ عدم التناقض . لأننا من وجهة النظر المنطقية ، لاشأن لنا الا بالعلاقات لا بمادة المعرفة . والأمر على خلاف ذلك اذا كنا نبحث عن مبدأ امكان الأشياء : نجد أمامنا حشداً من الأشياء، الممكنة منطقياً ، وإن لم تكن كذلك فى الواقع . وشيء شبيه بمبدأ « الامكانية المصاحبة » (compossibilité) الذى قال به ليبنتز ، ينبغي أن يضاف الى مبدأ التناقض ، اذا أريد تفسير لما هو ممكن بالفعل . ان شرط الوجود هو التحديد التام كما قال فولف . ولكن مثل هذا التحديد لا يتضمن مقارنة منطقية بين محمولات فحسب ، بل يتضمن كذلك مقارنة ترسندنتالية بين الشيء نفسه وبين جملة المحمولات الممكنة . وهكذا يفترض التحديد، التام تصوراً لا يمكن تمثيله فى صورة متعينة ، يفترض

مثالا للعقل . فاذا كان الممكن معتبرا فى صورته ، لا يتطلب الا القانون المنطقي قانون عدم التناقض فانه اذا اعتبر فى مادته افترض موجودا أول على أنه مبدأ تحديد . وعلى هذا النحو نصعد الى فكرة موجود ضرورى .

بقى أن نرتفع من الموجود الضرورى الى الموجود الكامل . وقد بذل كانط جهده لاثبات أننا لو شئنا أن نحدد طبيعة الموجود الضرورى من ناحية الوجود لا من ناحية الامكان المنطقي فحسب ، لزمنا أن نعتبره كاملا . عندما يتعلق الأمر بالتحديد المنطقي ، يكون السلب واقعا كالإيجاب على حد سواء . ولكن من وجهة النظر الترنسندنتالية لا يوجد سلب مطلق . والسلب لا يكون قط الا تحديدا . وذلك نتيجة للنظرية التى بسطها كانط من قبل فى مقالته عن ادخال تصور الكميات السلبية فى الفلسفة (١٧٦٣) وهى نظرية أثيرة لديه . فالكلم السلبى ، فى الجبر ايجابى فى ذاته تماما : وكل ما فى الأمر أنه قد اتخذ كيفا عكسيا . وكذلك السلب ، فى نطاق الوجود ، لا يزال حقيقة واقعة . فالموجود الذى يملك فى ذاته مبدأ التحديدات جميعا ، ايجابى ايجابا تماما ؛ انه « الكائن ذو الوجود الأسمى » (ens realissimum) ، أو « الماهية ذات الوجود الشامل » أى بتعبير ديكارتى: الموجود الكامل (das allerrealiste Wesen) ولكن هل يقف الذهن الانسانى عند هذه المرحلة الأولى ؟ كلا .

اننا بفضل قوانين عقولنا انما ارتفعنا الى فكرة الله . ولكن قبل النقد محال علينا أن نعرف أنه ليس لنا الحق فى أن نجعل من قوانين عقولنا قوانين مطلقة . وأول خطواتنا أن نعتقد أننا مقياس الأشياء ، وأن ما يبدو لنا حقا هو حق عند جميع العقول ، وان الاستدلال الذى أدى بنا الى الموجود الكامل استدلال صحيح اطلاقا ، وبالتالي أن ذلك الكائن موجود .

هذه الحركة الطبيعية للذهن الانسانى تعدد المرحلة الثانية من مراحل النمو اللاهوتى . نصل أولا الى اعتبار الله واقعا ، أى ممكنا أن يعطى فى تجربة ان لم تكن حسية فعلى الأقل فوق الحسية . ثم نعتبره جوهر . فانه واحد على الاطلاق . وكل ما هو واحد فهو جوهر . وعلى هذا النحو كان الله مؤقنما (hypostasié) . وأخيرا نصل الى اعتباره ، لا كحقيقة واقعة وكجوهر فحسب ، بل كشخص ، لأنه لما كان محددا تحديدا تاما فقد وجب أن يكون هو الموجود الفرد بالأصالة .

وليس هذا كل شيء ، اننا مسوقون الى الاعتقاد بأننا نستطيع أن نعرف ، بالمعنى الدقيق للمعرفة ، الصلة بين الله والعالم من وجهة نظر

تاريخية خالصة . وها هو ذا النحو الذى يتم عليه ، وفقا لقوانين طبيعتنا ، ذلك البرهان : نبدأ من العالم المعطى لنا ، من الوجود المفروض علينا ، ومن هذا الوجود نرتفع الى وجود ضرورى ، ومن هذا الوجود الضرورى الى طبيعة كاملة .

مثل هذا التدليل وكل طريق لتحقيق فكرة الله قد بين لنا كتاب « النقد » من قبل أنه غير مشروع . هذه اللامشروعية مترتبة على نتائج « الاستيعاقا » و « الأناطيقا » التى سندنتاليتين . وفقا لهذه النتائج لا تكفى عملية منطقية خالصة للوصول الى معرفة موجود ما ، بل لابد من حدس . ويلزم هنا حدس ذهنى . لكن كتاب « النقد » قد بين لنا أمرا هو حجر الزاوية فيه وهو أن بين حساسيتنا وفهمنا هوة . ومن ثم فحدسنا حسى صرف وتصوراتنا فارغة فراغا تاما . ان عالمنا ، عالم الظاهرات ، جزيرة معزولة وبلا شواطئ وقد حبسنا فيها . وليس لنا من سبيل للخروج منها الا بالوثبة الصوفية العمياء ، لا بأى عملية عقلية .

واذن فقد أثبت النقد أن الأدلة غير مشروعة ، ولكنها تنشأ من وهم لا سبيل الى الفرار منه ، كالعصى المغمورة مائلة فى الماء الى نصفها تبدو لنا بالضرورة مكسورة على الرغم من كل معلوماتنا . ليست استدلالات اللاهوت العقلى من صنع المنطق ، وانما هى شىء ينبع من صميم أذهاننا . انها تطبيق لقوانينها وأثر من آثار فطرتها . واذن فينبغى اعتبارها على حدة . وسيكون هذا موضوع « نقد اللاهوت العقلى » . ان الذهن الانسانى ، فى نموء الطبيعى ، يذهب من المتعين الى المجرد ، من الدليل الفيريفى اللاهوتى الى الدليل الكزمولوجى ، ومن الدليل الكزمولوجى الى الدليل الأنطولوجى . والفلسفة تتبع المسلك العكسى ، أعنى الترتيب المنطقى : تذهب من التصور الى الوجود ، مبتدئة بالدليل الأنطولوجى ومنتتية الى الدليل الكزمولوجى . ويجب النظر فى هذه الأدلة الثلاثة بهذا الترتيب .

٣

أفليست هذه النظرية الا تكرارا للنظرية الواردة فى مقالة سنة ١٧٦٣ بعد اطراح الدليل الثانى ؟

أمر واحد ينبغى أن لا يغيب عن بالنا ، وهو أن الدليل الذى اكتشفه كانط ، ذلك الدليل الذى يذهب من الممكن باعتباره مشروطا الى الله باعتباره شربا ، لم يختلف اختفاء تاما ، بل انه قد استخدم استخداما ذا أصالة . هذا الدليل هو صميم العرض الذى يتناوله بالدرس منذ قليل . فما كان فى سنة ١٧٦٣ هو الدعامة الوحيدة الممكنة للبرهنه

على وجود الله يمثل اليوم فى رأى كانط المسلك الذى يسلكه الذهن فى الصعود ، طبقا لقوانين الطبيعة ، من فكرة الممكن الى فكرة المثل الأعلى الترنسندنتالى ووجود هذا المثل الأعلى . هذا البناء ، حين يفقد كل قيمه صرورية (apodictique) ، يكسب فى نفس الوقت قيمة نقدية: انه بناء مرتبط ، كنتيجة طبيعية ، بالقوانين العامة للذهن الانسانى .

والأدلة الأخرى تمهد الى ملاحظة من هذا القبيل . فان مقالة سنة ١٧٦٣ قد فندتها تفنيديا تاما ما دامت غير قائمة على الدليل الذى أورده كانط . ولكن الأمر ها هنا على خلاف ذلك . فهذه الادلة قد أبطلت بلا شرط ، لأنها اعتبرت أساساً لمعرفة نظرية بوجود الله . ولكن كانط لا يقف عند هذه النتيجة السلبية ، فقد جعلت هذه الأدلة الآن وقائع سوية مستندة على جبلة الذهن الانسانى . وعلى هذا النحو تظهر بقيمة . وكانط الذى صرح بأنه يسير من الفعل الى القوة لم يعد فى مقدوره أن يلغى هذه الأدلة بجرة قلم ، وأن يستبعدا كأنها أوهام خالصة . ان الفلسفة النقدية لا تقبل تلك الأخطاء المطلقة التى كانت الفلسفات القطعية تدينها . انها تجد للخطأ نفسه مبررا لوجوده ، أى انها تجد فيه نصيبا من الحق ، لو اهتمدنا الى تأويله التأويل الصحيح ، كذلك لا يكون دوران الشمس حول الأرض وهما مطلقا ولكنه مظهر نسبى يتعلق بالوضع الذى نحن عليه .

حقا ان « النقد » السكانطى يؤدى أولا الى مذهب سلبى . فهو ينكر قيمة الموضوعية للبراهين التى نعتقد أننا نستطيع أن نكتسب بها المعرفة النظرية بوجود موجود كامل . ولكنه لا يلقي بنا من أجل ذلك فى « الظاهرية » Phénoménisme . فلو أن يكن قد جرد أحكامنا من نقطة الارتكاز التى كنا نعتقد أننا وجدناها فى مطلق متعال ، فانه قد كفل لها ضمانا فى طبيعة عقولنا . ان كانط قد أكد تأكيداً قويا لم يسبقه اليه أحد حقيقة الذهن الانسانى وقيمته باعتباره عنصرا متكاملا وأساسا للمعرفة الانسانية . حقا انه يدعونا الى التخلص من كل تأكيد يدعى معرفة بما فوق المحسوس . ولكنه لم يكن أقل قوة فى تنديده بكل فلسفة لاتبقى على شىء من المعتقدات الأخلاقية والدينية التى يحيا الانسان عليها . ان لهذه المعتقدات أولا سندا لا يتزعزع فى صلتها بالعقل . والقول بأنها معتقدات انسانية يعدل القول بأن لها نصيبا من الحق . ولقد طبق كانط على الفلسفة حكمة «طيرانس» Térence المشهورة : « اننى انسان ولا أعز شيئا مما هو انسانى أمرا غريبا على » .

الفصل الثالث عشر

نقد الدليل الأنطولوجي

رأينا أن كانط يرد جميع الأدلة الممكنة في اللاهوت العقلي الى ثلاثة أدلة : الدليل الأنطولوجي ، كما يوجد عند ديكارت ؛ والدليل الكزموولوجي كما يوجد عند « فولف » ، والدليل الطبيعي اللاهوتي أو دليل العلل الغائية ، كما يوجد عند « رايماروس » (Reimarus)

والدليل الأنطولوجي هو ، من وجهة النظر المنطقية عند كانط ، الشرط لجميع الأدلة الأخرى ، واذن فسيكون أول اهتمامه به .

ونقد هذا الدليل مبسوط من قبل بسطا جيدا في الرسالة المنشورة سنة ١٧٦٣ : «في الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله» . فيها كشف عن الخطأ في النظر الى الوجود على أنه محمول ، وعلى أنه صفة في حين أنه شيء خاص جدا ، شيء لا يمكن رده الى تصور .

ليس هذا الاعتراض هو الاعتراض نفسه الذي سنجد في نقد العقل الخالص ؟ وهل صنع كانط شيئا آخر سوى أنه نقل كما هي الى مؤلف سنة ١٧٨١ نظرية قد تكونت عنده قبل أن يكتشف مبادئ نسقه النهائي ؟

١

لو أن كانط اقتصر على استعادة هذا التدليل لكان ذلك من حقه . فان الديالكتيكا الترنسندنتالية لا بد في ذهنه أن تكون تأكيدا للأناليطيكا والاستيطيكا الترنسندنتاليتين ، وبرهنة غير مباشرة على المثالية الترنسندنتالية للمكان والزمان وعلى نسبية معرفتنا ، اللتين قد دلل عليهما في الاستيطيكا وفي الأناليطيكا تدليلا مباشرا . ولكن يقع الدور

لو أريد تأكيد استدلالات الأناليطيقا والاستيطيقا بافتراضهما • فكان
لزما على كانط في الديالكتيقا أن يورد أدلة تفرض نفسها حتى على أولئك
الذين لا يقبلون نتائج القسمين الأولين • ولكن من عدم التبصر أن نتهم
كانط بمحض التكرار قبل أن نقارن بعناية بين نظرية ١٧٨١ عن الدليل
الأنطولوجي وبين نظرية ١٧٦٣ •

والدليل الأنطولوجي في صميمه عبارة عن انتقال ذهني من تصور
الكائن الكامل الى وجود هذا الكائن • والعقل يجعل نقطة البداية تعريفا
هو تعريف الكائن الكامل ، وعلى نحو ما يستخرج الرياضى من تعريف
معطى ما النتائج التى ينطوى عليها ، كذلك العقل عند القطعية يستخلص
من تعريف الكائن الكامل وجوده •

أستطيع هذا الدليل أن يثبت على النقد ؟ أستطيع الانسان في
النقد الذى يخضع له كانط أن يميز بين لحظتين •

يتساءل كانط أولا عما اذا كان من الممكن بصفة عامة أن نتصور
برهنة ممكنة على وجود الكائن الضرورى • واذا أخذنا تصور الكائن
الضرورى فهل أستطيع العقل أن يستخلص منه الوجود ؟ ذلك غير ممكن
عند كانط ، لأنه ما هى فكرة الكائن الضرورى ؟ انها فكرة كائن لا يمكن
ألا يوجد ، ولا وجوده مستحيل • ولكن كيف ننتقل من هذه الفكرة الى
الوجود الفعلى للكائن الضرورى ؟ • ان التصور لا يفيدنا أنه يوجد بالفعل
فى الكائن الضرورى شيء يجعل لا وجوده مستحيلا • انما يفيد التصور
أنه اذا كان لا وجود كائن مستحيلا فهذا الكائن ضرورى • هذا التصور
ليس ألا تحديدا منطقيا يفترض معطاة ما ولا يضع شيئا بنفسه •

يذكرون أمثلة • فيقولون ان الوجود متضمن فى قصور الكائن
الضرورى ، كما تتضمن فى تعريف المثلث مساواة زواياه الثلاث لقائمتين •
ولكن الأمر فى الحالين أمر حكم • ومن التناقض قطعا أن نضع موضوعا
وأن ننفى عنه الصفة التى يحتوى عليها ؛ ولكن اذا ألغيت الموضوع
والمحمول معا ، فأين يكون التناقض ؟ كان يتعين أن نثبت أن الضرورى
أن يوضع الموضوع •

لكن ألا يكون هناك حال واحدة لا بد فيها للتصور ، وهو نقطة
بداية الاستدلال ، أن يوضع ، وهذه الحال أليست هى حال امكان الكائن
الكامل ؟ خلافا للتعريفات الرياضية التى يمكن أن تحذف بغير تناقض ،
تصور الكائن الواقعى اطلاقا ens realissimum (لا تصور الكائن
الضرورى فقط) ألا يوضع ضرورة من ذاته ؟ .

ان « الكائن الواقعي اطلاقا » أو اجتماع كل الحقائق وكل الكمالات هو أولا ممكن من وجهة النظر المنطقية ، لأنه في هذا التصور لا تدخل الا ايجابيات ، والتناقض يفترض في وقت واحد ايجابا وسلبا . ومن جهة أخرى من بين المحمولات التي يشتمل عليها نجد الوجود الضروري ، الذي هو كمال كأي صفة أخرى . وأخيرا ونتيجة لذلك يكون الكائن الكامل موجودا .

ذلك لأنه لو لم يكن موجودا لكان تصوره متضمنا وغير متضمن الوجود الضروري في وقت واحد ، ولكان متناقضا ، وبالتالي مستحيلا . بناء على ذلك يكون الممكن مستحيلا .

ويعترض كانط على ذلك بأمور :

١ - ان الامكان الذي يثبتونه امكان منطقي محض . هذا الكائن يمكن أن يتصور ، ولا يشتمل على تناقض . ولكن الامكان المنطقي ليس هو الامكان الواقعي . والامكان الواقعي يتضمن التوافق مع أحوال الوجود ، وهي شيء آخر غير أحوال الذهن :

٢ - ان الوجود ليس محمولا ، ولا أمرا عاما ولا تصورا منطويا في تصور ؛ انه شيء فريد ؛ انه وضع مطلق . فليس يوجد في مائة من التاليرات (١) الواقعية من الماهية أكثر مما في مائة من التاليرات المتصورة . والوجود ليس شيئا يمكن أن ينتظم مع الصفات ، انه جملة الصفات موضوعة خارج الفكر .

٣ - وأخيرا يقولون اننا متى سلمنا بالممكن وهو الله فالوجود هنا يأتي بالضرورة تابعا للتصور . ولكن كانط يعترض متسائلا على أي معنى يفهمون هذه التبعية ؟ يمكن أن نتصور علاقة التصور بالوجود أولا من حيث هي علاقة تحليلية ، على معنى أن الوجود مستخلص من تصور الكائن الكامل كما يستخلص الجزء من الكل . ولكن في هذه الحال يكون الوجود من نفس طبيعة التصور ؛ التصور لا يوجد الا في أذهاننا ، واذن فالوجود الذي سنشبهه يكون وجودا ذهنيا صرفا . ويمكن أيضا أن نتصور أن الوجود يلزم أن يضاف الى التصور طبقا لعلاقة تأليفية . ان فينا ملكة ربط تأليفية تعيننا على أن نربط الأشياء غير المتجانسة بعضها ببعض . على هذا النحو تكون التجربة . ولكن القول بمثل هذه العلاقة بين التصور ووجود الكائن الكامل شيء مستحيل في نظر كانط . ان الذهن الانساني لا يصنع تأليفات على نحو مشروع الا بمعونة نقطة ارتكاز أثبتت قيمتها . ولا يوجد عند الذهن الانساني الا نقطة ارتكاز واحدة تستوفي هذا الشرط

(١) التالير : وحدة العملة الألمانية في عصر كانط .

وهي امكان التجربة ، اذا لم يكن التأليف معطى لنا بالتجربة الواقعية فلا بد أن يكون شرطا للتجربة الممكنة . ولكي نستطيع أن نمارس بغير تعسف ملكة التأليف الأولانى عندنا ، فلا بد أن يقدم الخيال الى الفهم « شيما » تكون له بمثابة اشارة . ولذلك « فشيم » الوجود الضرورى هي الوجود فى جميع الأزمان . ولكن الكائن الكامل ليس معطى لنا على أنه حاضر فى جميع الأزمان . واذن فلا نستطيع أن نطبق عليه مقولة الوجود الضرورى . وعلى هذا النحو نجد أن شرط العلاقة التأليفية المضمونة ليس متوفرا فيما يتعلق بالحدين : الكائن الكامل والضرورى . هذه الحالة فريدة والقواعد العامة للمعرفة لا يمكن أن تنطبق عليها بغير تعسف .

٢

ان برهنة كتاب « النقد » كما رأينا ليست من أحد جوانبها سوى بسط لبرهنة سنة ١٧٦٣ . نستطيع أن نرد الى رسالة « الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله » كل الجزء من النقد الذى يقوم على عجز التحليل عن اعطائنا الوجود . فى سنة ١٧٦٣ التزم كانط وجهة نظر واحدة هي التناقض المنطقى لمناقشة حجج ديكارت وفولف ورايماروس وقد كان ذلك طبيعيا ، فقد وجد نفسه أمام حجج قد عرضت من جهة النظر هذه ، فوقف حيث وقف خصومه . فاذا كانت هذه البرهنة قد عادت الى الظهور فى النقد فهذا ليس أمرا مشروعا فحسب بل هو أمر ضرورى .

غير أن كانط لم يقتصر على هذا ، فان فى برهنته جزءا جديدا ، هو الجزء المتعلق بعدم مشروعية علاقة تأليفية بين تصور الكائن الكامل وبين الوجود .

فى رسالة سنة ١٧٦٣ أراد باسم مبدأ التناقض وحده أن يحتفظ بصورة ما من صور الدليل الانطولوجى ، أعنى الدليل الذى يذهب من الممكن ، معتبرا نتيجة أو مشروطا ، الى الوجود الضرورى باعتباره مبدأ أو شرطا . لم يورد هنا هذا الدليل . فما من علاقة تحليلية تستطيع أن تعطينا وجود الكائن الكامل . وبدلا من ذلك بين كانط وجها جديدا للنظر الى الدليل الكلاسيكى . استعان بكشفوفه هو ، بنظرية التأليف الأولانى التى نتجت من كتابه « نقد العقل الخالص » . والآن اذ ينظر الى الدليل على أنه تأليفى يعطيه فرصة للنهوض بعد أن سقط كدليل لعلاقة تحليلية . فاذا أطاح به من وجهة النظر الثانية هذه باسم نظريته الخاصة فذلك أيضا أمر مشروع لا غبار عليه . ان نقد الدليل من حيث هو برهنة على علاقة تأليفية ، ذلك هو الجديد الذى يحتوى عليه كتاب النقد .

٣

هل كانت طريقة كانط في عرض الدليل الانطولوجي صحيحة من الوجهة التاريخية ؟

صميم هذا الدليل في نظر كانط هو الانتقال من تصور الكائن الكامل الى وجود ذلك الكائن . راكن عند القديس « أنسلم » المشهور عنه أنه مخترع الدليل هل كانت نقطة البداية تصورا خالصا بالمعنى الذى أعطاه كانط لهذه الكلمة ؟ لا يبدو أنها كذلك . فضلا عن أننا نجد عند القديس أنسلم نوعا من الجدل الأفلاطونى الصوفى ممتزجا امتزاجا وثيقا بالبرهنة القياسية، نرى أن الوجود فى الذهن *esse in intellectu* لا مجرد تصور ، هو نقطة البداية ، والنقطة التى يريد أن يصل اليها اللاهوتى الفيلسوف هى الوجود فى الأعيان ، *esse in re* . فهو لم يرد أن ينتقل من الذاتى الى الموضوعى ، بل من الوجود فى الذهن الى الوجود خارج الذهن . وما قد وضعه انما هو وجود من قبل ، ولذلك لم يكن غير متجانس مع ما يطلب الوصول اليه . وقد استعان « أنسلم » بتصوّر الوجود الأكبر للانتقال من طرف الى الآخر ، من حيث أن الوجود فى الذهن وفى الأعيان معا يكون أكبر ، فالكائن الأكبر ، الله ، يجب أن يوجد فى الذهن وفى الواقع .

صحيح أن كانط قد نظر فى هذا الدليل عند ديكارت خاصة . فهل كانت نقطة البداية عند ديكارت تصورا خالصا ؟ لا يستطيع الناظر أن يقول ذلك . انما كان هدف ديكارت من تدليله أن يثبت أننا لسنا هنا بصدد تصور محض قد كونه الذهن الانسانى . هو قد حلل فكرة الكامل فوجد أنها تتسم بسمات ترفعها فوق التصور المحض . فى هذه الفكرة شيء مطلق ، فريد ، وبوجه خاص العلاقة الضرورية بين الماهية والوجود متحدتين مباشرة . واذن فالتصور ليس شيئا مفتعلا قد اخترعته «أنا» بل هو صورة لطبيعة حقيقية ثابتة ، انه فكرة مفطورة ، والذهن الانسانى أشبه بأن يكون وعاء لها من أن يكون خالقها . واذا كان ديكارت قد استطاع أن يقول ان الأفكار الرياضية من خلق الله لا مجرد تصورات فمن باب أولى يجب أن تكون فكرة الله فى نظره شيئا متميزا عن ذهننا . انها ما يسميه ماهية . والمسألة هى الانتقال من هذه الماهية الى وجودها . فى هذه الفلسفة التى ما زالت تشارك فى واقعية العصر الوسيط الماهية ليست مجرد حاصل لنشاط الانسان ، انما هى من قبل نوع من الواقع ، وهو ما يوجد ان لم يكن فى ذاته فعلى الأقل فى شيء آخر . ومسألة الوجود هى أن نعلم اذا كانت ماهية معينة موجودة فى شيء غيرها ، فلا تكون الا صفة ، أم أنها موجودة فى ذاتها ، فتكون جوهرًا .

٤ - كيف أجرى ديكارت ، فيما يتعلق بالكامل ، الانتقال من الماهية الى الوجود ؟ لم يكن فيما يبدو بطريقة تحليلية صرفة ولا بطريقة تأليفية صرفة كما افترض كانط . وها هنا النقطة الدقيقة في الديكارتية . ما قوام العلاقة الضرورية والواقعية معا في تلك الفلسفة ؟ هذه العلاقة يؤكدها ديكارت باسم معيار اليقين عنده ، وهو حجر الزاوية في نسقه الفلسفي . كل ما نتصور بوضوح وتميز أنه يخص طبيعة شيء يخصه في الواقع . طبق ديكارت هذه القاعدة على فكرة الكائن الكامل . اننا نتصور بوضوح وتميز أن الوجود يخص طبيعة الكامل . واذن فهو يخصه بالفعل . وهل هذه العلاقة تحليلية ؟ كلا ، اذ أن شرطها معيار للحقيقة . ولم يقل ديكارت أبدا كسبينوزا : الحقيقة دليل ذاتها (Verum index sui) بل بالعكس كان يرى أن الفكرة بما هي كذلك لا تنطوي قط على الاثبات الذي تطلب له ملكة أخرى غير الذهن ، وهي الارادة . وهذه الارادة تحتاج الى اشارة لتتجه الى الاثبات ، الى وضع وجود ، وهذه الاشارة هي وضوح الفكرة وتميزها . واذن فالحكم عند ديكارت ليس تحليليا صرفا ولا ينتج عن مجرد التصور المعطى . وماهية الكائن الكامل نفسه لا ترتبط بالوجود الا بفعل الارادة متحددة وفقا لسمات فكرة الكائن الكامل . ومن جهة أخرى ان ما ننتهى الى اثباته هو أن الوجود يخص الكامل ، هو ما يشبه بقدر الامكان علاقة تحليلية . واذن فعملية الذهن الذي ينطق بقوله : الكامل موجود ، تأخذ من التحليل ومن التأليف دون أن تكون هذا أو ذاك ، على المعنى الذي أعطاه كانط. لهذين اللفظين .

وقد اعتبر ليبنتز الله أول الأمر ممكنا . ولكن الممكنات عند ليبنتز ليست كذلك محض تصورات . ان لها طعما في الوجود ، وميلا ، وبداية ارادة ، مع كونها في الوقت نفسه ماهية . واذن فذهننا يتأملها . ولكن لا يخلقها بحال من الأحوال . الممكن يملك من قبل الوجود وان يكن على درجة صغيرة صغرا لامتناهيا . والممكن الذي هو الله لا يحتاج لوجوده الى عون من أي كائن . انه ينتقل الى الوجود من نفسه مباشرة . وهذا ينتج من القانون الذي يريد للممكنات أن تطمع في الوجود بمقدار الكمال الذي تنطوي عليه . هنا أيضا نجد مزيجا وتداخلا بين الطريقة التحليلية والطريقة التأليفية . ولكي نلقى عرضا للدليل الأنطولوجي يبرز تمام التبرير العرض الذي قام به كانط ، يجب أن نصل الى فولف . Wolff

٤

تبين مما قدمنا أننا اذا نظرنا الى تدليل كانط من وجهة النظر التاريخية فقط ربما رأيناه تدليلا غير حاسم . فما السبب في أنه قد

أحدث على العموم انطبعا شديدا العمق وان كثيرين من النقاد رأوه حاسما ؟
ان شبه الاجماع على التأييد له سنده . فقد فند كانط تفنيدها جيدا جدا
ما قصد الى أن يفنده . وليس ذلك هو الدليل الذي قدمه له التاريخ .
ولكن لا نستطيع أن ننكر أن هذا الدليل قد ظل غامضا عند أكبر شراحه .
لقد رد كانط الى حدود واضحة ومعنولة وفند بوضوح مسألة موضوع
بوضوح . واذا كان لا بد للدليل الأنطولوجي أن يكون له قيمة علمية
فيجب أن يتخذ الصورة التي أعطاها له كانط ، وحينئذ يكون نقد كانط
نقدا صحيحا .

ولكن المسألة هي أن نعرف ما اذا لم يكن هنالك الا العلم معترفا
به وحده في الذهن الانساني ، واذا كان مشروعا أن نرد البراهين على وجود
الله الى استدلالات علمية بالمعنى الدقيق .

افترض كانط أن الذهن يبدأ بتصورات خالصة . ولكن هل الأمر
كذلك في الواقع ؟ ما التصور ؟ ليس التصور شيئا معطى ، بل هو حاصل
فعل الذهن الانساني في اعداد المعطى ، وناتج عمل من شأنه أن يجعل
ممكنا ما نسميه بالعلم ، انه نحو معين من أنحاء تمثلا للواقع ، وعلى الرغم
من كل جهودنا لا نصل قط الى أن نملك تصورا حقيقيا مطابقا في آن واحد
لطبيعة الأشياء ولطالب ذهننا . انما التصور مثال لا نبلغه أبدا . والرياضي
وحده يقترب منه . ولكنه بقدر ما يقترب منه يبتعد عن الواقع .

واذن فالعلم في صورته المجردة والعالية هو الذي يبدأ بتصورات ،
لا الذهن الانساني .

وما هو معطى لنا انما هو شيء غامض لامتناه لا يستطيع التصور أن
يطوقه . ان فيه شيئا من الفكر ، رمز الرغبة ومن الميول والمشاعر . ومع
ذلك فما هنا الواقع ، ويجب أن يؤذن للميتافيزيقي أن ينطلق من هذا
المعطى المباشر ، لا فقط من هذا الرمز المخصص للحساب والاستدلال والذي
نطلق عليه اسم التصور .

وقد أراد كانط بعد ذلك أننا لكي نرتفع من فكرة الله الى وجوده
لا يكون تحت تصرفنا الا الطريقة التحليلية أو الطريقة التأليفية . وبين
الاثنين يسلم بعلاقة وسط مرفوع . صحيح أن هاتين هما طريقتا المعرفة
الكاملة ، وباقترابنا منهما بقدر ما في الامكان نشيء العلوم . ومع ذلك
فهما منهجان مثاليان أكثر مما هما واقعيان . التحليل أداة بديعة للبرهنة
ولكن أين نجد استدلالات تحليلية خالصة ؟ في جميع الاستدلالات الواقعية
يوجد بعض التقدم . التأليف الخالص الذي يتصوره كانط ليس أقل
اصطناعا من التحليل . فدائما في المعطيات نلتبس شيئا يؤدي بنا الى

النتيجة • أما في الواقع فاننا لا نستدل أبدا لا بقياس خالص ولا باستقراء خالص وانما بمماثلة (analogie) • والعلاقة بطريق المماثلة ليست في الواقع تحليلية ولا تأليفية • انها تشارك في كل من هاتين السمتين • وفي جميع النتائج التي تنتهي اليها يوجد ، بالقياس الى المقدمات ، جديد وموجودات حادثة ومثيل même •

يبدو أن هذه الخواطر كلها تنصب ، بوجه خاص على الكيفية التي يتكون عليها في الذهن نفسه اعتقاد بوجود الله • أنستطيع أن نقول ان الله هو عندنا موضوع تصور ؟ انه أقرب الى أن يكون هو الشعور بشيء يجاوزنا مجاوزة لا متناهية ، وهو مع ذلك فينا ، ومنه نستقي القوة على تكميل طبيعتنا البشرية • أما النحو الذي عليه ننتقل هنا من الفكرة الى الاعتقاد بوجود موضوعها في الخارج ، فهذا أيضا طريقة لا نثبتها في البساطة الرياضية ، بساطة الدليل الانطولوجي • ويبدو أن هذا أقرب الى أن يكون فعلا ورد فعل للفكرة والاعتقاد من أحدهما على الآخر من أن يكون استنباطا مجردا يذهب من الفكرة الى الوجود •

لقد حلل كانط ، لمصلحة العلم ، العناصر التي يتألف منها اعتقادنا بالله • فوضع أولا الفكرة ، ثم الإيجاب وحدد الانتقال من الواحد الى الآخر ، تبعا للنماذج التي يقدمها له العلم • وربما لا يستطيع العلم هنا أن يقدم الا تخطيطا ناقصا لما يطلب تمثيله • وهذا ما يحدث مثلا لو كان مصدر اعتقادنا بوجود الله موجودا لا في ذهننا فحسب بل في نشاطنا ، وعلى نحو أدق في هذا المزيج الوثيق من التعقل والفاعلية الذي هو قوام طبيعتنا • ان الرياضيين يمثلون على لوح أسود ، بأشكال فردية ، الأشكال الكلية التي تنصب عليها براهينهم : هذا مريح لهم ؟ ولكنهم يعلمون أن التخطيط غير مطابق للموضوع الحقيقي • والموسيقى تتحد طواعية مع الكلام ، والكلام يوصل اليها وضوحا • ولكنها بدورها تضيء عليه اللامتناهي والحياة اللذين هما من شأنها واللذين لا تستطيعهما اللغة مهما أوتيت من دقة • فالدليل الانطولوجي ترجمة لحركة الذهن الذي يرتفع نحو الله ، وهي ترجمة واضحة ملائمة للفهم • ولكنه في الواقع يستمد قيمته ويتلقى معناه الصحيح من هذه الحركة نفسها التي هو رمز لها •

الفصل الرابع عشر

نقد الدليل الكزمولوجي

ان نقد الدليل الكزمولوجي يتبع نقد الدليل الانطولوجي . وتاريخ هذين النقيدين مماثل . ففي رسالة سنة ١٧٦٣ ، « في الأساس الممكن الوحيد للتدليل على وجود الله » كان كانط قد حلل الدليل الكزمولوجي ونقضه . واستعار التعبير عنه من « فولف » فقال ان الدليل في صميمه عبارة عن الارتفاع من وجود على العموم الى وجود كائن ضروري وكامل باعتباره علة لذلك الوجود .

ومنذ تأليف كانط لرسالة سنة ١٧٦٣ فرق بين مرحلتين في التدليل . الأولى هي الارتفاع من شيء معطى على أنه موجود الى الكائن الضروري ، والثانية هي الارتفاع من الكائن الضروري الى الكائن الكامل . وصرح كانط بأنه لا يستطيع الارتفاع من الوجود على العموم ، من حيث هو معطى ، الى الكائن الضروري وبطريقة منطقية بحتة ، أى بدون رجوع الى الحدس ، ولا يستطيع البرهنة على وجودات ومن باب أولى الانتقال من وجود حادث الى وجود ضروري . وزيادة على ذلك تصور كائن ضروري ليس تصورا تجريبيا ، بل هو تصور بحت . واذن فلكى أذهب من الضروري الى الكامل لا بد لي من أن أستدل باستدلال أولاتي بحت ، أى أن أعود الى الدليل الأنطولوجي الذي زعمت أنى أستغنيت عنه . فهل سيقنع كانط بنقل هذا التدليل كما هو الى كتابه « نقد العقل الخالص » ؟

أ

بدأ كانط بمقارنة الدليل الكزمولوجي بالدليل الأنطولوجي . فلاحظ أن الدليل الأنطولوجي قد نظر اليه على العموم على أنه دليل مصطنع ولا يمثل اطلاقا السير الطبيعي للذهن الانساني . اننا لا نبدأ بتصورات مجردة وصعبة مثل تصور « الكائن والأكثر واقعية » *ens realissimum*

على أننا لا ندري شيئاً عن وجود هذا التصور في أذهاننا ، ولا نعرف من أين جاء ولا نعرف ما هي قيمته . وعلى فرض أن الاستدلال قد سيق على الوجه السليم ، فما دمنا لم نختبر أساسه فالنتيجة لا يمكن أن تفرض نفسها . أنها لا تنطق إلا بشيء ممكن . والسير الطبيعي للذهن الانساني هو البدء مما هو كائن لا مما هو ممكن فقط . والواقع أننا في سيرنا نحو الله نبدأ مما هو موجود وننتهي الى أن نضع علة ضرورية لهذا الوجود ، وارتفاع على هذا النحو من الكائن المعطى الى الكائن الضروري . ثم من هذا الكائن الضروري نرتفع الى الكائن الكامل . اننا لا نذهب من التصور الى الكائن الضروري ، كما في الدليل الأنطولوجي ، ولا نسير من القوة الى الفعل ، ولكن نذهب من الكائن الى التصور *ab actu ad posse* : ان الدليل الأنطولوجي بحجة أنه يسير باحكام مطلق وأنه يبدأ مما هو أول في ذاته ، يقوته غرضه ، لأنه يعتمد على فكرة محضة ، وعلى تجريد ، بدلا من أن يستند الى الكائن والحقيقة الواقعة والمعطى . واذن فنستطيع أن نوئل أن الدليل الكزموولوجي الذي يحترم النظام الطبيعي للمعرفة الانسانية ، يثبت أمام النقد أكثر مما ثبت الدليل الأنطولوجي .

والمرحلة الأولى هي الارتفاع من وجود معطى الى الكائن الضروري . وهذا الانتقال يتم بواسطة مبدأ العلية . وهذا المبدأ يضطرنا الى أن نلتمس علة لكل ما هو موجود . ولكننا ما دمنا نظل محبوسين في عالم الأشياء الحسية فأننا لن نصل قط الى أن نجد علة تكون غير مشروطة ولا تتطلب علة سابقة . كل علة ظاهراتية حسية هي علة من وجه ومعلول من وجه آخر ، وهي بهذا الاعتبار عاجزة عن أن تحل مسألة العلة حلا تاما . بالتسليم بوجود علة مجاوزة للحس نستطيع أن نجد علة تستكفي بنفسها ولا تتطلب علة أعلى .

ولكن هذا الكائن الضروري ، ما هو ؟ وما طبيعته ؟ أهو الطبيعة ؟ أهو القوة ؟ الجواب على هذا السؤال هو المرحلة الثانية من الدليل . والمنهج الذي نتبعه لضم التصور الى الكائن هو أن نبحث ما هو التصور الذي يجمع الشروط مع الكائن الضروري ، وماذا يجب أن يكون الكائن الأول لكي يعتبر ضروريا . بيد أنه ليس هنالك الا الكائن المحدد تحديدا تاما هو الذي يمكن أن يتصور ضروريا ، لأن الأشياء توجد بقدر ما تكون محددة . وما هو الكائن المحدد تحديدا تاما ، اللهم الا الكائن الواقعي باطلاق ، *das allerrealste Wesen ens realissimum* ، ذلك الذي كان يسميه الديكارتيون الكائن الكامل . واذن فالكمال هو شرط الوجود الضروري . والكائن الضروري هو في الوقت نفسه كامل .

ويقول كانط ان هذا الدليل موضوعه الأساسى انتملص من ضرورة الدليل الأنطولوجى . فهو نسقيا يبدأ « من الفعل الى الامكان »
ab actu ad posee لا من الممكن الى الفعل .

وقد نظر كانط أولا فى المرحلة الثانية ، وهى عبارة عن الانتقال من الكائن الضرورى الى الكائن الكامل . وها هنا انتصار الدليل الكزمولوجى : الوصول الى وجود الكائن الكامل دون حاجة الى افتراض الكامل ممكنا . وبهذا يتفادى الاعتراض الكلاسيكى الذى وجهه ليبنتز ، طالبا أن يثبت أولا امكان الكائن الكامل . والاعتراض يسقط ، متى وصلنا الى المطلق بدلا من أن نفترضه ، ومتى شرعنا من « الفعل الى الامكان » .

وفكرة كانط الطريفة هى أننا هنا مخدوعون وأننا نستعمل الدليل الأنطولوجى دون أن نشعر بذلك . صحيح أنه فى الحالات العادية لا يستوى أن نذهب فى استدلالنا من الفعل الى الامكان أو أن نستدل من الممكن الى الوجود . فكون الشكل الهندسى مثلا يفترض المكان لا يترتب عليه أن المكان يجب ضرورة أن يواد هذا الشكل الذى ليس الا واحدا من تعييناته الممكنة . وبوجه عام نقول ان مجرد قلب قضية كلية موجبة غير مشروع . ولكن فى هذه الحالة الفريدة ، فى نظرة كانط ، تكون القضية الكلية الموجبة قابلة للانقلاب لا بالعرض بل بمجرد القلب . القضية : « الكائن الضرورى كامل » متآزرة مع القضية : « الكائن الكامل ضرورى » .

« كل كائن ضرورى هو كامل » ، هذا مايراد اثباته . لنقلب القضية وفقا لقواعد المنطق العادية . اننا نحصل على : « بعض الكائنات الكاملة ضرورى » . ولكن لا يمكن أن يكون هنالك فرق بين الكائنات الكاملة ، ولا وليس هنالك أنحاء كثيرة لكمال . « بعض الكائنات الكاملة ضرورى » تساوى : « كل كائن كامل ضرورى » . فى هذه الحالة يؤدى القلب بالعرض الى القلب المجرد ، ونجد أنفسنا أمام قضية الدليل الأنطولوجى . وحقيقة احدى الدعويين مرتبطة بحقيقة الأخرى . واذن فعبثا نحاول أن نسلك طريقا أخرى ، وأن ننقل من الدليل الأنطولوجى . هذا الدليل مختبىء تحت صيغ الدليل الكزمولوجى . وعلى هذا النحو تكون المرحلة الثانية من الدليل غير مشروعة .

والمرحلة الأولى عبارة عن الارتفاع ، عن طريق مبدأ العلية ، من الوجود على العموم الى وجود كائن ضرورى . ولكن مبدأ العلية يقول فقط ان كل واقعة تفترض علة ، لا أن العلة تفترض علة أولى ، لا يكون الا علة . والمعلولات التى نحن بسبيل تفسيرها هى المعلولات المعطيات فى

العالم الحسى . وتجد تفسيرها فى علل هى حسية كذلك . ولكن أصحاب الدليل يذكرون ضرورة الوقوف ، وذلك فى عالم ما فوق المحسوس ، ومبدأ العلية لا يحتمل هذه النتيجة بتاتا . ولا هو يتطلب وقوفا ولا هو يسمح لنا بأن ننتقل من العالم المعطى الى عالم ليس بمعطى ولا يمكن أن يكون معطى . ويقول كانط ان مسألة العلية هى حقا هوة العقل الانسانى، وانه لموضوع محير للذهن الانسانى أن ذلك الاله الذى يسلم به علة أولى للأشياء جميعا ، لا يستطيع أن يجيب على نفسه اذا تساءل : وانا الكائن منذ الأزل ، مم أكون اذن ؟ » . الكمال المطلق لا يستطيع أن ينحى مسألة العلية ولا أن يحلها .

هذا الدليل أليس له اذن قيمة ؟ مبدأن يحكمان هنا الفكر الانسانى . ١ - لا أستطيع أن أتصور التسلسل منتهيا الا فى علة فوق حسية . ٢ - لا أستطيع أن أبدا بعلة كهذه ، لأن الامكان الترنسندنتالى لهذه العلة هو عندنا لا يمكن البرهنة عليه .

ها هنا حال لا سبيل الى الاهتداء فى متاهاتها ، والتشكك هو الرابع لو كان معنى لفظ العلة بالضرورة واحدا فى الحالتين . ولكن من حقنا أن نسلم بأن المقصود فى الحالة الاولى هو كائن أول مثالى ، وفى الحالة الثانية علة تجريبية .

الكائن الذى يضطرنا العقل الى الارتفاع اليه لكى نفسير لأنفسنا الوحدة النسقية للأشياء هو فكرة وافترض . يلزمنا أن نقول : كل شئ يحدث وكأن فى قمة الأشياء كائنا أوحده ، فوق المحسوس ، ويحيط بجميع مبادئها . ولكن من جهة أخرى لا نستطيع أن نبدأ من أى واحد من الكائنات التى نعرفها ، أى من أى كائن حسى، ونأخذه على أنه كائن أول اطلاقا . كل علة حسية هى علة ومعلول فى الوقت نفسه ، وهى تتطلب البحث عن علة سابقة وعلى هذا النحو تقوم النقيضة . فكرة علة أولى يبقى لها معنى . انها مبدأ منظم ينبغى أن يكون نصب أعيننا دائما فى تنسيق أفكارنا . وليس من حقنا أن نلتزم نسقا للأشياء معيننا . العلم ينمو فى كنف الفكرة الذاهبة الى أن كل نسق هو غير تام ومؤقت . والتنسيق التام معطى لنا فى وقت واحد على أنه مستحيل وأنه مشكلة محتومة لا مرد لها .

ويترتب على ذلك انه اذا كان هنالك اله فلا يمكن أن يكون مباطنا للعالم . وقد نقضت « البانثية » (وحدة الوجود) . فلنكف عن أن نطلب معرفة وجود الله . والا لكان معنى ذلك أن نطلب تصويره حسيا ، ناقصا .

ولكن لنكف عن الاعتقاد فى الوصول الى ارضاء أنفسنا بالمعرفة قط . انها تفتح هوة لا تستطيع أن تملأها ، وهى تدعونا الى القول بأن خارجها اعتقادا مشروعا . فلئن عدم الدليل الكزمولوجى القيمة القطعية فله قيمة نقدية .

ونفسر كيف أن الانسان قد صار الى اعتباره برهانا صحيحا كل الصحة . ان غلطة مطلقة تكون شيئا لا يمكن أن يفهم . ولكننا نتصور غلطة نسبية . فكرة علة أولى تلزم بالضرورة عن استدلالنا وهى شرط لمعرفة الأشياء . وهى فى ذاتها ليست الا فرضا ، ولكنها فكرة لا غنى عنها ومشروعة . وخطؤنا فى أن نحقق هذا الفرض فى الخارج ، وأن نجعل من مبدأ منظم مبدأ منشئا . ولكى نخلص أنفسنا من هذا الخطأ يكون النقد ضروريا . ولكن الذهن الانسانى لا يبدأ بالنقد : فالنقد لا يمارس الا على خطواته الطبيعية . ومن الطبيعى أن يبدأ الذهن باضفاء الكلية على معطيات ملكاته .

٢

لننتقل الى امتحان هذه النظرية

هل اقتصر كانط على نقل تدليل سنة ١٧٦٣ ؟

فى سنة ١٧٦٣ كان قد اقتصر على أن يثبت أن الدليل غير صحيح ، لأن التحليل لا يمكن أن يسمح لنا بأن ننتقل من وجود الى آخر ، ومن باب أولى من الوجود الحادث الى الوجود الضرورى . ولم يكن حينذاك قد امتحن الحالة التى يكون فيها مبدأ العلية منظورا اليه كمبدأ تأليفى . وهو الآن يقف عند وجهة النظر الجديدة هذه . وعندئذ لا يبدو تفنيد سنة ١٧٦٣ الا كشيء مؤقت ، أما التفنيد الجاد فهو الحاسم .

وفوق ذلك رسالة سنة ١٧٦٣ انتهت الى البطلان المطلق للدليل . أما هذه المرة فكانط حين يفند يفسر ويبرر الى حد ما . هذا هو الدور الذى يؤديه النقد عنده .

الدليل الكزمولوجى واقعة طبيعية للذهن الانسانى ، واقعة مؤسسة ، كجميع الوقائع المعطيات بواسطة الطبيعة . انه لا يثبت وجود الله . ولكنه يثبت أن العالم لا يستكفى بنفسه . وينبها الى ألا نلتمس فى موضوعات معرفتنا بالمعنى الدقيق الكائن الذى نريد أن نتصوره على أنه أول . فليست هذه نظرية سلبية محضة . العقل الانسانى ، وقد

كان قبلا مجرد شاهد ، قد أصبح هو نفسه أساسا له حقيقته وله متانته . النقد قد علمه اختصاصاته ومؤهلاته كما علمه حدوده .

والآن ما قيمة اعتراضات كانط ؟ ان ما يميزها هو نهى كانط لنا عن أن نجعل الافتراض حقيقة ، وأن نعتقد أننا نستطيع أن نصل الى معرفة الكائن بالصعود من المشروط الى الشروط . وهو يسلم بأن الله ضروري من حيث هو افتراض . ولكن متى أثبت بطريق غير مباشر لم يمكن أن يكون الا فكرة . قال بسكال : ان من آثار الخطيئة الأولى أن نذهب مباشرة الى المبادئ . الانسان لا يعرف بالطبيعة الا الكذب ، ولا يجد الحق الا بالتواء ، حين يضع الضد لما يحكم بأنه باطل (« في الروح الهندسية » الجزء الأول) . وقد أبى كانط أن يستسلم لهذه الضرورة . ان المنهج « الخلفي » (1) لا يستطيع في نظره أن يجاوز الافتراض .

ما مرجع وجهة نظر كانط هذه ، أي هذا الرفض لاعتبار الفرض مهما يكن ضروريا ، معادلا للحقيقة ؟ مرجعه الى نظريته في العلية . لقد اعتبر العلاقة العلية تأليفية أي باعتبارها تربط أشياء أجنبية بعضها ببعض . ولكن رابطة كهذه ، قائمة من الخارج ، يجب أن تكون مضمونة من مبدأ متميز عن الحدود التي تقع بينها ولسنا نملك من ضمان سوى التجربة . في حين أن الرابطة التي نكون بصدددها في الدليل الكزموولوجي تجاوز التجربة ، وهي وحيدة في نوعها . فلا يمكن إذن أن تكون الا افتراضية ، ولا شيء يمكن أن يحولها الى حقيقة ترسندنتالية . والحكم على علة العالم بواسطة العلية في العالم هو خروج من الجو الذي نحن فيه لنلقى بأنفسنا في الفراغ . ولا نجد فيه شيئا يستطيع أن يسندنا .

هذا التصور للعلية لم يكن تصور القدماء ولا تصور ديكارت أو ليبنتز . والعلية بلغة كانط كانت دائما معتبرة رابطة تحليلية وتأليفية في آن واحد . وفي علاقة العلة بالمعلول كان متضمنا دائما نوع من الاتحاد في الطبيعة ، أو رابطة داخلية ذاتية *intrinsèque* . وفي الوقت نفسه اختلاف أو عدم تجانس . فعند أرسطو العلة هي الفعل ، والمعلول هو حركة الكائن بالقوة . وبين الفعل أو الصورة ، والقوة أو المادة ، توجد قرابة ، وهوية واحدة في الصميم . وعند ديكارت هو أيضا ، العلة يجب أن تحتوى من الحقيقة على مقدار ما في المعلول على الأقل . واذن فليس

(1) *apagogique*

أحدهما بغريب عن الآخر ، وإن اختلف أحدهما عن الآخر اخذنا حقيقيا .

ولكن إذا سلمنا بهذا التصور الكلاسيكي للعلية لم يعد في مقدورنا أن نقول بأن مبدأ العلية في الدليل الكزموولوجي على وجود الله ، مستخدم على نحو لا نظير له في المعرفة الشائعة . فهنا وهناك نسير في وقت واحد من «الوهو» الى «الوهو» ومن «الآخر» الى الآخر ، تحت تأثير التجربة في أكبر الظن ، ولكن لا تحت ضمانها الوحيد .

ونستنتج من ذلك أن الدليل الذي يفنده كانط ليس بالضبط الدليل الذي أوردته الفلسفة الكلاسيكية . ولكن لا ينتج من ذلك أن كانط قد أخطأ . فقد أراد أن يصلح فكرة العلية التي بدت له مبهمة عند سابقه . وعمله قوامه أن يفرق تفرقة حاسمة بين التحليلي والتأليفي . وقد أتم ما كان قد بدأه هيوم وفولف كل من جانبه . مال هيوم الى رد التحليلي الى التأليفي ، ومال فولف الى ملاشاة التأليف في التحليل . وحدد كانط بدقة وفرق بين مجال التحليل ومجال التأليف .

فهل نظريته لا يمكن مهاجمتها ؟ انها واضحة متميزة ولا غبار عليها . واذن فبأي شيء تتعلق ؟ تتعلق بالمعرفة الواضحة المتميزة ، أي بالعلم بمعناه الدقيق . ولقد صاغ كانط مبدأ العلية الذي يستخدمه العلم التجريبي صياغة كاملة . وأثبت شيئا لا يخلو من أهمية : وهو أنه إذا كان الانسان يستطيع أن يرتفع الى معرفة الله فليس ذلك بالطرائق العلمية بالمعنى الدقيق .

أفينتج من ذلك أن الانسان لا يملك في الواقع أي وسيلة لمجاوزة عالم النسبي ؟ يكون ذلك شأنه لو كان العلم يمثل كل ما يستطيع الذهن الانساني ، ولو كان يلخص كل ما هناك في العقل الانساني بعد اثرائه نتيجة اتصاله بالواقع . ولكن ربما كان هذا ما يصح لنا أن نتساءل عنه .

هل مبدأ العلية الكانطي ، الذي هو عبارة عن ربط معطيات تجريبية بعضها ببعض من الخارج ، والذهاب من الحدود الى العلاقات ، ومن التعدد الى الوحدة ، هل هو المبدأ الذي نجده في أنفسنا ؟ لو اعتبرنا الانسان كله ، في حياته الواقعية ، في نشاطه الحي ، وفي جهده في تفسير الأشياء لنفسه تفسيراً علمياً ، أنستطيع أن نقول ان العلية ليست عنده سوى هذه العلاقة التي فرضت مؤخراً على كيانات معطيات ؟ إذا صحت هذه النظرية لم تكن سوى متفرجين على أفعال تتم في أنفسنا . ان علة فعل من الأفعال هو تغيير سابق . وظواهرات نشاطنا تحدث طبقاً لقوانين : هنا تقتصر معرفتنا لأنفسنا .

بيد أن من المؤكد أن الأشياء تبدو لنا على نحو آخر ، وأننا نعتقد أننا نضع بأنفسنا الظاهرات التي يلاحظ العالم بينها علاقات ، وبالأجمال أننا نسير من القدرة الى الكينونة ، من التصور الى الوجود ، وليس فقط من الوقائع الى معرفة هذه الوقائع .

ولكن قد يقال ان هذا ليس الا شعورا غامضا . ووظيفة العلم أن يزيل هذا الشعور ، وأن يستخرج منه المبادئ التي يتضمنها . صحيح أن العلم له هذه الوظيفة ، ولكن هل ما يحصل عليه هو من كل وجه البديل المشروع للحقيقة المعطاة من الطبيعة ؟ أكثر من عالم رياضي يوافق على ذلك بلا مشقة . يقولون اننا نرد القوة والكتلة الى صيغ جبرية ، ولكن هل هذه الصيغ تشمل كل ما في القوة الحقيقية ؟ وماذا يصير ، في هذه الصيغ ، الجهد الذي بدونه لا تستطيع القوة أن تكون معطاة لنا ؟ وكذلك الفكرة العلمية العلية هل تشمل كل ما هو واقعي وحقيقي فيما لدينا من شعور بأننا نفعل وننتج ؟

ان مذهب كانط متسق جدا ، اذا نحن سلمنا بهذه الثنائية التي لا ترد ، ثنائية المعرفة والفعل التي هي العقيدة الأساسية فيه . واذا أخذنا الانسان كما هو ، معرفة وعملا ، في علاقة تداخل متبادل ، فاننا نتساءل هل هذا المذهب هو التعبير عن الحقيقة الكاملة المطلقة . ويبدو لنا أن الميتافيزيقا ، خلافا للعلم ، تلتزم أن تدرك الانسان ، ليس فقط في بعض عناصره التي تحتل عندنا معرفة واضحة متميزة ، بل في الواقع وفي مبادئ طبيعته العميقة .

فاذا وجدنا أن فينا شيئا آخر غير وقائع وعلاقات خارجية بين هذه الوقائع ، وأن القدرة على الفعل التي لدينا وعى بها هي شيء ما ، فربما يأخذ الدليل الكزموولوجي شيئا من القوة من حيث يقودنا من وعى هذه القدرة التي هي محدودة الى فكرة قدرة لامتناهية كأساس مشترك لقدرتنا ولجميع القدرات التي يمكن أن توجد في الطبيعة . انه دليل قد خرج من الشعور كما خرج من العقل ، وهو أمر طبيعي اذا كان الشعور ، أكثر من الذهن ، هو الذي يتأخم الكينونة وينفذ الى داخل الأشياء .

نقد الدليل الطبيعي اللاهوتي

١

الدليل الذى يأتى منطقيا عند كانط بعد الدليل الأنطولوجى والدليل الكزمولوجى هو دليل العلل الغائية الذى يسميه كانط بالدليل الطبيعى-اللاهوتى ، باصطلاح ابتكره الفيلسوف الانجليزى « دورهام » فى كتابه « طبيعة ولاهوت » وهو مؤلف نشر سنة ١٧١٣ ونال نجاحا كبيرا .

هذا الدليل ، كالأدلة السابقة ، كان كانط قد نظر فيه من قبل فى الفترة السابقة على النقد . كانت الغائية رائجة حينذاك . وقد كان « ريماروس » قد ألح فى « مقالاته عن أهم حقائق الدين الطبيعى » سنة ١٧٥٤ على الغائية التى تبدو فى الكائنات الحية ، وبين كيف أن تنظيم هذه الكائنات يجعل من المستحيل أن نضع علتها فى المادة . وجعل تحقيق الخير لجميع الأحياء . غاية الطبيعة كلها ، بيد أن كانط أرجع الى « ريماروس » الصورة الأكثر امتيازاً للدليل المسمى بالطبيعى اللاهوتى .

وهو نفسه فى سنة ١٧٥٥ فى كتابه « التاريخ الطبيعى للسماء » انشغل بنتائج نظرياته العلمية على اللاهوت الطبيعى . وتقوم نظريته العلمية على فكرة ميكانيكية كلية ، انها تعميم لمبادئ نيوتن . وبعد أن فسر كانط ليس فقط نظام الظاهرات السماوية وانسجامها بل أصلها بواسطة علل ميكانيكية مجضة ، تساءل اذا كان قد قضى بذلك على الدليل القديم على وجود الله المستفاد من العلل الغائية . وعلى هذا النحو رفع الصعوبة . اذا كان نظام الطبيعة لا يأتى من علل طبيعية فهو ليس الا خارجيا ، عرضيا ، وما الله الا مهندس معمارى . أما اذا كانت الطبيعة نفسها ، حتى وهى فى حال الاختلاط ، لا تستطيع أن تسير الا سيرا مطردا ، فمعنى

هذا أنها في صميمها من صنع الله . وكيف لا يستولى علينا الاعجاب أمام العوالم اللامتناهية ، وكيف لا نستنتج شمول قدرة واهبها ؟ على أننا لو تيسر لنا أن نفسر ، دون التجاء الى ذهن ، عجائب العالم المادى ، فليس الأمر كذلك بالنسبة الى الكائنات الحية . وللفيلسوف الحق فى أن يقول: « اعطنى المادة وأنا أولف العالم منها » . ولكن كيف يقال : اعطنى المادة وأنا أبين لك كيف نستطيع بهذه المادة أن نصنع دودة القز ؟

٢

كانت تلك أفكار كانط سنة ١٧٥٥ . كان يسلم تسليما تاما بدليل العلل الغائية ، وكان هذا الدليل يبدو له مؤيدا لا منقوضا من تقدم التفسير الميكانيكى للأشياء .

ولكن فى سنة ١٧٦٣ أخضع الدليل للنقد وحكم بأنه غير كاف . وقال : صحيح أنه اذا كان من الضرورى اطلاقا أن نعتقد بوجود الله فليس من الضرورى بحال أن نستطيع اقامة الدليل عليه . ومن هذه الجهة كان لدليل العلل الغائية قيمة كبيرة ، لأنه مقنع جدا . ومع ذلك فللفيلسوف أن يعرف اذا كان هذا الدليل ، على ما له من قيمة عملية ، يثبت على المناقشة .

اذا نحن حللناه عن كثر وجدناه يلجأ ، فى مرحلة من مراحل نموه ، الى ذلك الدليل الكزمولوجى الذى ادعى الاستغناء عنه ، وبالتالى فهو يتضمن ذلك الدليل الأنطولوجى الذى ليس الا تدقيقات مدرسية .

والدليل ، على فرض التسليم به ، لا يسمح باستخلاص وجود انه خالق وكامل . فمن ذا الذى يستطيع أن يثبت أن النظام يخرج من صميم الأشياء ولم يفرض عليها من الخارج ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر على الخصوص أن هذا النظام ليس ناقصا جدا ؟

واذن فلسنا نستطيع أن نستخلص الا وجود مهندس ذى ذكاء عظيم .

الى أى حد سيكمل نقد العقل الخالص هذا النقد أو سيعدله ؟ . بشعور فلسفى غامر ، أقبل كانط فى نقد العقل الخالص ، ناظرا الى الدليل الطبيعي اللاهوتي . وقد استولى عليه خوف دينى من فكرة مناقشة

هذا الدليل كما ناقش الدليل الأنطولوجي والدليل الكزموولوجي . ان هذين الدليلين من مبتدعات الجدليين ، وهما تجريدان . ولكن الدليل الطبيعي اللاهوتي دليل العقل العفوى ، ذلك الذى تعيش الانسانية عليه . وقد كتب كانط كلمات جميلة بليغة عن مكانة هذا الدليل وعظمته ، وعن الثقة التى ينبغى على الفيلسوف أن يخصصه بها . ومع ذلك فهل يقارب الحق أن العقل يستطيع ، عن هذا الطريق أكثر من الطرق الأخرى ، أن يبدأ من الأشياء الحسية ليرتفع الى كائن موجود فى عالم آخر ؟

ان منطلق الدليل هو اعتبار النظام الموجود فى الطبيعة . والمقصود بهذا أننا نشاهد فى الطبيعة أحوالا للوجود لا تفسر بمجرد العلاقة العلية . فالسوابق نفسها تحدث من جديد ، وتوجد أمور متماثلة (analogies) وصورة واحدة فى مجرى الأشياء . وهذا الاطراد ليس متضمنا فى معنى العلة . وفوق ذلك ، تتجه القوانين معا الى غاية معينة . ومن طبيعتها أن تجعل من الممكن وجود بعض الكائنات ذات الكمال الخاص مثل الكائنات الحية . ماذا يفترض هذا النظام ؟ انه لا يفسر المادة التى جعلت منها الأشياء . واذن فيجب أن نسلم بأن النظام الذى يحكم الطبيعة لا يأتى منها ، بل من صنائع ، من علة خارجية ، من علة هى عقل ، لاطبيعة فحسب .

وليس هذا كل شيء . ان أشياء الطبيعة تكون نسقا ، يتجه الى وحدة عليا . واذن فالكائن الذى يسيطر على ترتيبها لا ينبغى أن يكون متعددا بل واحدا ، يجب أن يشتمل مبدأ التنسيق الكلى .

هذا هو الدليل . فما قيمته ؟

لنلاحظ أولا أنه لى نسلم به لا بد من قبول شيء ربما لا يفرض نفسه : لا بد من تصور أشياء الطبيعة على غرار مستحدثات الفن . هل هذا التشبيه وجيه ؟ فى الفن ، ثنائية المادة والصورة ثنائية معطاة . ولكن هل مبتدعات الطبيعة هى مبتدعات فنية ؟ وكيف نثبت أنه فى صنع الطبيعة يوجد عنصران ، يمكن فصلهما حقا ، بحيث أن أحدهما لا يولد الآخر ؟ كانت وجهة نظر اليونانيين ، وهم شعب فنان ، أن يميزوا فى الطبيعة بين المادة والصورة ، مشبهين ابتداء بين مبتدعاتها ومبتدعات الفن . ولكن أليست الطبيعة هى شرط الفن وربما شرط العقل نفسه ؟ وإذا كان الأمر كذلك فربما كان من الشطط أن نفترض أن مبتدعات الطبيعة تفترض من قبل فنا وعقلا .

ومع ذلك فلنسلم بأن مبتدعات الطبيعة شبيهة بمبتدعات الفن .
ولكننا لا نصل بذلك الى المعرفة التي يراد الوصول اليها . لأنه بسبب
هذه المشابهة نصل لا الى اله خالق بل الى اله فنان ، أى الى اله لا يستطيع
أن يفعل دون أن يكون أمامه مادة جاءت من الخارج ، وفعله مقصور على
أن يفرض على هذه المادة صورة لا تستطيع هي أن تعطيها لنفسها .

والآن من الاله المهندس كيف نرتفع الى الاله الكامل ؟ يعتبر الفلاسفة
الدليل الطبيعي اللاهوتي كافيا بنفسه ، ولا يتطلب من الانسان تلك
الأنظار العقلية المجردة الدقيقة ، والتي كثيرا ماتكون غير مقنعة ، تلك
التي يقوم عليها الدليلان الأنطولوجي والكزمولوجي . ولكن هل الأمر
كذلك ؟

الفيلسوف لكى يرتفع من اعتبار نظام العالم الى فكرة اله كامل ،
يلجأ الى فكرة كائن ضرورى من حيث هي حلقة اتصال بين نظام العالم
متصورا على أنه حادث ، وبين الكائن الكامل الذى يجب أن يكون مبدعه .
ولكن هذا الانتقال من الحوادث الى الضرورى ليس شيئا سوى الدليل
الكزمولوجي ، وكذلك الانتقال من الضرورى الى الكامل يتضمن الدليل
الأنطولوجي . ان أصدحاب الدليل الطبيعي اللاهوتي مخطئون اذن حين
ينظرون بازدراء الى الدليل الترנסندنتالى .

ماذا نقول عن هذا الفحص للدليل الطبيعي - اللاهوتي كما نجده
فى « نقد العقل الخالص » ؟

لا يبدو لنا أن كانط قد جاوز فيه بدرجة من الأهمية ما كان قد قاله
فى رسالة سنة ١٧٦٣ . كما أنه حينئذ قال بأن الدليل مقنع جدا من
الناحية العملية ولكنه لا يؤدي على الأكثر الا الى اله مهندس ، ويفترض
الدليلين الميتافيزيقيين اللذين أراد أن يبطل منفعتهما .

ومع ذلك اذا نظرنا من قرب وجدنا شيئا جديدا فى هذا النقد ، وهو
الشبهة التي أوردها كانط على مشروعية التشبيه بين مبتدعات الطبيعة
ومبتدعات الفن . ان الدليل الطبيعي - اللاهوتي يبدأ من نظام العالم
معتبرا شيئا معطى . ولكن هل هو معطى بالفعل ؟ وهل الحكم الغائى
حكم تجريبي ؟ وما حكم الغائية ؟ وما قيمته ؟ هذه المسائل كان لابد أن
تنولد من الشك الذى أشرنا اليه . وفى سنة ١٧٨١ لم يكن كانط قد
وضعها بعد . ولكنها أصبحت موضوع القسم الثانى من « نقد الحكم » المنشور
سنة ١٧٩٠ . وحين يبحث كانط حينئذ عن شروط الغائية يجد نقطة

ارتكاز في « مقالات » ريماروس . وتحت تأثيره يميز نوعين من الغائية : الغائية البرانية والغائية الجوانية ، ويبدو مستعدا للتضحية بالغائية البرانية ، ولكنه يجد الغائية الجوانية متحققة في الكائن الحي . وبهذا يصبح معنى الغائية مضمونا باعتباره ضروريا ان لم يكن لتفسير امكان التجربة على العموم فعلى الأقل لتفسير بعض مبتدعات معطيات من الطبيعة .

وعلى هذا النحو يحتوى نقد سنة ١٧٨١ ، دون أن يجاوز كثيرا المؤلفات السابقة ، على بعض بذور تقدم النقد نفسه الذي سيتجلى في مؤلف سنة ١٧٩٠ .

٣

ويستخلص كانط الآن نتيجة نقده للاهوت النظرى . أينتىج من هذا النقد أن كل لاهوت عقلى عديم القيمة ومستحيل ؟

يقول كانط ان نقدنا قد حكم نهائيا على التأليه الأنطولوجى أو الكزمولوجى بل على اللاهوت الطبيعى (المستند الى العجل الغائية) . ولكن ألا تبقى أى صورة ممكنة من صور اللاهوت العقلى ؟

لقد كان يحلو لكانط أن يردد قوله : شيثان يملآن القلب بالاعجاب العميق المتزايد على الدوام : السماء ذات النجوم فوق رأسى والقانون الاخلاقى فى قلبى .

السماء ذات النجوم تغرينا بالاعتقاد ، ولكن لا تستطيع أن تزودنا بدليل حقيقى . والأمر غير ذلك فى قانون الأخلاق . ان فكرة الواجب هى الأساس لا لمعرفة بل لاعتقاد مشروع بتعلق بوجود الله . وعلى هذا النحو تبقى صورة من اللاهوت العقلى ، التأليه الاخلاقى .

لا شىء فى نظر النقد يجعل مثل هذا اللاهوت مستحيلا . الواجب قانون كلى متصور على أنه يخاطب جميع الكائنات العاقلة والحاسة فى الوقت نفسه . انه العقل بما هو أمر . بيد أن النقد لم يبلغ العقل اطلاقا ، بل بالعكس ثبت دوره الذى لا غنى عنه فى اتمام المعرفة .

من حيث أن هذا العقل له وجود خاص وطبيعة خاصة فلم لا يستطيع أن يكون مبدأ فعل ؟ أننا نعرف انه ينسق الحدوس الحسية : فلم لا يمكن أن يكون مبدأ تنسيق لتحديدات الارادة ؟ ان كلية العقل ، اذا أقيمت

قانوننا لا نظريا بل ملزما وأخلاقيا ، هي دائما العقل ، مشغلا تارة بعد الحدس الحسى وتارة قبله . وعلى شرط أننا في الحالة الأخيرة لا ندعى معرفة نظرية ، لا شئ هنا ممنوع بواسطة نتائج النقد .

والآن من يمنعنا من أن نطبق على هذه المعطاة الاستدلال المأخوذ في نفسه في صورته الكلية ، دون خلط بالرسوم المخيلة التى تطالب بها المعرفة الحسية ؟

إذا شرعنا من معطاة مؤكدة ، أننى الواجب ، والتمسنا بالاستدلال شروط هذه المعطاة ، فإننا ان لم نحصل على معارف حصلنا على معتقدات هي مؤكدة كذلك ، وحصلنا على مسلمات أو اعتقادات عقلية خالصة عملية من هذا القبيل الاعتقاد بوجود الله . انه مفترض من قبل من جهة الاعتقاد بالتحقق الممكن للقانون الأخلاقى .

والنقد اذ يرينا أن العقل لا يستطيع أن يملأ فى هذا العالم مصيره كله ، وأن يجد فيه موضوعا يكون ملائما له ، يحضنا على أن نبحث فى عالم آخر عن التحقيق التام لقواه .

والنقد لا يقتصر على أن يعلن أن مثل هذا اللاهوت ممكن ، بل انه يأتى مباشرة ليمد له يد المعونة . فانه اذا كان يثبت بأنه ليس من المستطاع اثبات وجود الله بطريق النظر العقلى ، فانه يثبت كذلك استحالة اثبات انه لا وجود لله . فهو يفند الالحادية والمادية . فان اقامة المادة مثلا على أنها مطلق هي من وجهة النظر العقلية أمر غير مشروع ومثله مثل اقامة الذهن على أنه مطلق ، لأن الخطأ ليس فى أن نتأدى الى ذهن بل أن ننقل من النسبى الى المطلق باستدلال نظرى .

وأكثر من هذا ، للنقد أيضا فاعلية أكثر ايجابية . انه يقول لنا اننا لانستطيع أن نعرف الله . ولكن بالنسبة اليينا نحن البشر ، ما المعرفة ؟ هي اخضاع موضوع لصورتي المكان والزمان . والنقد اذ يمنعنا من معرفة الله يمنعنا من أن ننسب اليه حالا من أحوال الوجود تمس المادية . اذا كان الله موجودا فهو أعلى من المكان والزمان : تلك هي النتيجة التى يفضى النقد اليها .

وقد لحص كائط نفسه ، بصورة وضاعة ، تدليله فى هذا المأزق أو هذه القضية المحيرة : dilemme :

اما أن يكون الله جزءا من سلسلة الظاهرات وهو نفسه ظاهرة ، فهو مشروط ومادى ، وليس هو الله .

واما أن يكون موجودا خارج سلسلة الظاهرات ، وبالمملكات التي أعطيت لنا لانستطيع أن نبلغه .

٤

ما قيمة هذا التدليل ؟ انه يفترض أننا لانستطيع الاستدلال الا اذا أخذنا نقطة البداية حدوسا حسية ، وربطنا ، بواسطة مقولات ذهننا ، حدوسا أخرى من نفس الطبيعة . واستدلنا لايستطيع أن يذهب الا من الهوهو الى الهوهو ، لا من المتجانس الى المتجانس فقط ، بل من الظاهرة الى الظاهرة .

ان هذا قطعا هو الاستدلال العلمى بمعناه الدقيق وطرز المعرفة النظرية الكاملة . ولكن هذه المعرفة أهى عندنا مثل أعلى أم هى واقعية ؟ لنلاحظ أولا أنه فى كل مايتصل بالحياة وعالم الأمور الواقعية العملية ، لانصل اليها أبدا . لانستطيع أبدا أن نأخذ نقطة بداية حدوسا مضبوطة، معرفة كذرات ابيقور . وكلما زاد تفكيرنا زاد هروب مثل هذه المعطيات منا . والتحليل البسيكولوجى يؤجل بلا تحديد البسيط والمعطى المباشر . والعلم ، بلا زيادة عن الوعى الشائع ، ليس بين يديه معطيات معرفة تعريفيا محكما . ثم هل استدلالنا هو هذا الاستنباط الداهب دائما من الهوهو الى الهوهو الذى يفترضه كانط ؟ الى هذا نميل . ولكن بسكال لم يقل عبثا بأنه يلزم فى هذا العالم شىء من روح الهندسة وشىء من روح اللطافة . هاتان الصورتان من صور الذهن ليستا فقط ضرورتين على حد سواء ، ويلزمنا ، حين نريد الاستدلال على أشياء واقعية وحية، أن نجتمع بينهما جمعا وثيقا . وما الاستدلال بمغن أبدا عن الحكم . إن الاستدلال الواقعى فى علوم الطبيعة كما فى الحياة ، كما رأى علماء النفس الانجليز ، هو التمثيل (l'analogie) أى جهد للاقتراب من الاستنباط ، باعلان أن الفروق الموجودة فعلا بين الموضوعات المنظور فيها ، ممكن اهمالها عمليا .

واستدلنا ليس قط استدلالا كامنا نمونا محكما : انه دائما متعال بوجه ما . واليقين الذى يعطينا اياه فيما يتعلق بالأشياء الواقعية هو دائما أخلاقى بوجه ما ونظرى فى الوقت نفسه . من أجل هذا لم يكن الاستدلال الذى نجريه لكى نرتفع الى وجود الله خارجا عن المؤلف ولا فريدا فى بابه كما افترض كانط . وليس يوجد من هذا الاستدلال وبين استدلالنا المعتادة الا اختلاف فى الدرجة . وهو اختلاف كبير .

وإذا لم يكن مجال التجربة محددا في الواقع تحديدا دقيقا كما هو شأنه في نسق كانط ، وإذا كانت كل تجربة حسية قد تنطوي على بعض تجارب ميتافيزيقية ، فمن ذا الذي يقول لنا ان النفس الانسانية مجردة من الحدس العقلي كما يفترض كانط ؟

ربما كنا ندرك من قبل شيئا من الأبدى ، من الالهى فى الأشياء المعطيات لنا ، وحينئذ فلا يكون المقصود هو أن نقفز الى المجهول ، بل أن نصل الى أن نتصور فى نقائه مالا ندركه أولا الا مغلفا ومخبأ فى الأشياء الحسية .

وفقا لهذه الاعتبارات ، لا يكون الدليل الطبيعي اللاهوتى ولا الأدلة الأخرى خالية من القيمة . ولكن لا واحد منها يكفى . وما يجعل لها قيمة انما هو فى الحقيقة شئ مجاوز للمنطق يوجد فيها ممتزجا على نحو طبيعى . أن جدلنا أشبه بأن يكون خدعة ، اننا نضل اذا تركنا للاستدلال وحده ، لأن التعريفات التى تبدأ منها لا تكون قط مضبوطة وواقعية فى آن واحد . ولكن إذا اهتدينا بفكرة الإلهى أوضحنا فكرنا بهذه الاستدلالات التى تجمعها الميتافيزيقا .

وعلى هذا النحو كانت كلمة الكاتب ، فى الكتاب الذى تجمدت فيه ، تفقد قوتها وفعاليتها وقدرتها على التأثير فى النفوس . ولكن هذه الكلمة نفسها اذا عبر عنها انسان يبعث الى الحياة فكر المؤلف ، لا تلبث أن تصير جافلة لامتناهية وتجد من جديد حياتها وحقيقتها .

ومن ذا الذى يقول لنا ان الحياة ليست سابقة على المنطق وعلى العلم ؟ إذا كان الأمر كذلك فلا بد ان تمتنع الكينونة عن الانحصار فى استدلال ، وأن تخطم أظرفنا المنطقية ان صرح هذا التعبير . ثم ان كانط يرى أنه يستطيع ، شاعرا من اعتبار الواجب ، أن يصعد الى الله من حيث هو الشرط لتحقيقه . ولكن هنا فيما يبدو اعتراضان ممكنان . أولا أن كانط يرى فى الله مسلمات ضرورية . ولكن ألا يوجد سوى هذا التفسير الممكن للقيمة العممية لفكرة الواجب ؟ ان كانط نفسه يعلمنا أننا اذا صعدنا من المشترك الى الشرط لم نصل الا الى افتراض ، لا الى مبدأ يقينى . فإله اذا أثبتناه على هذا النحو ربما لم يكن الا افتراضا مريحا .

وأخيرا ما الواجب ؟ ان الكانطية لا تعرض علينا فى وضوح الا امرين : الحدس الحسى والتصور . ويبدو أن الواجب ليس هذا ولا ذاك ، إذ أن فكرة

الكلية فيه قد اضيفت اليها فكرة الالتزام • وباعتراف كانط يتضمن الواجب فعلا من أفعال الايمان • فهل هو اذن واقعة أم هو موضوع وضعته الارادة الحرة ؟ تلك نقطة لم يستطع كانط نفسه أن يوضحها تمام التوضيح •

ربما كانت الصعوبات أقل لو استطاع الانسان طبقا للمعطيات المباشرة للوعي ، أن يجمع في كل واحد حى بين العمل والنظر ، اللذين بذل الفيلسوف أكبر جهده للفصل بينهما •

الفصل السادس عشر

خاتمة الدراسة للديالكتيكا الترنسندنالية

ان النتيجة الأولى للديالكتيكا الترنسندنالية هي لا مشروعية جميع الاستدلالات التي نحاول بها أن ننسب لأفكار العقل واقعية موضوعية .
اننا نجد في عقلنا أفكارا تجاوز التجربة اطلاقا . مثال ذلك فكرة الانا ، وفكرة عالم الظاهرات بما هو وجود واقعي مطلق ، وفكرة الله . والحركة الأولى التي نقوم بها أن نعتبر هذه الأفكار التي يجاوزنا مداها وكأنها آتية لا من ملكة المعرفة التي لدينا ، بل من وجودات معروضة على هذه الملكة على أنها موضوعات ، ونحن نعتقد ان هذه الأفكار تعتبر وتمثل موجودات واقعية .

لقد اختبرت الديالكتيكا الترنسندنالية جميع الاستدلالات التي نحاول بها أن نثبت موضوعية أفكار العقل هذه ، وفحصتها واحدا واحدا ، وأثبتتها واحدا واحدا ، فأبانت ان أسنادنا هذه الأفكار الى وجودات وهم محض .

لكن هذه النتيجة السلبية التي تقتصر عليها أحيانا نتيجة نقد العقل الخالص هل هي بالفعل ما يشترق منه ؟ كلا ان عمل كانط ايجابي أيضا .
ويجمل أن نتناول هذه النقطة بشيء من الايضاح .

لقد فرق ديكارت بين فكرة الله ووجود الله . أقام أولا الوجود الواقعي الخاص لفكرة الله ، مثبتا انها ليست مجرد حال من أحوال ذهننا بل هي كيان مفطور فينا ، وطبيعة صحيحة ثابتة وماهية خالدة لامتناهية . ثم بجملته من الاستدلالات صعد من الماهية الى الوجود .

ومن هاتين المرحلتين حذف كانط الثانية حذفًا تامًا . لم يسلم بأن العقل يمر بواسطة استدلال من الفكرة الى الوجود ، ولكنه استبقى

فكرة الله وآها مشرعة . كل هذه المناقشات تنزع إلى إبطال البراهين على الموضوعية ، لكنها لا تنال من الوجود الواقعي للأفكار بما هي كذلك .
ان أفكار العقل ، ان لم تكن كيانات خالدة ، كما عند ديكرت ، فعلى الأقل من حيث هي وقائع طبيعية وضرورية ، ومعطيات مباشرة لا يمكن ردها إلى غيرها .

فأفكار العقل لا تبقى فحسب بعد أن أبطل النقد الوجود الترنسندنتالي لموضوعها ، بل ان كانط في خاتمته قد أجرى استنباطها كما أجرى استنباط مقولات الفهم . وقد شرح في اثبات ان لها مشروعية ، وان لها علاقة بالمعرفة - ولها منفعة .

هذا الاستنباط قد سيق على غرار استنباط المقولات ، ففي المقولات بين كانط أن حدوس الحساسية ما كانت لتقدم للذهن موضوعا لو لم تعرها المقولات من قبل وحدتها . المقولات لا بد أن تنطبق على الموضوعات ، مادام أنه بدون المقولات لا يكون هنالك موضوع . وباستدلال من هذا القبيل استنبط كانط الآن أفكار العقل . هذه الأفكار مشروعة لأن المعرفة ، لكي تكتسب كل ما تحتمل من امتداد ، محتاجة إلى هذه الأفكار . الأفكار لا بد أن تنطبق على المعرفة ، ما دامت المعرفة تفترضها .

والمعرفة تنزع إلى الوحدة . ولكن بتطبيق المقولات وحده لا يحصل الذهن إلا على سلاسل متوازية . انها وحدة توزيعية . وللحصول على وحدة نسقية وكاملة ينبغي الآن العمل على التقاء السلاسل في نقطة واحدة . وذلك يكون ممكنا بالمقولات وحدها ، كمقولة العلية مثلا . فلا شيء في معنى العلية يقول بأن السلاسل العلية لا بد أن تنتهي إلى نقطة واحدة ، فلا بد من التمكن من ترتيب الظواهر بواسطة الاستدلال القياسي ، الذي يفترض أجناسا وأنواعا . ولكن لكي يمكن تطبيق هذه العملية المنطقية على الطبيعة لا بد من تحقق شروط ثلاث :

١ - أن يكون بين الأشياء تجانس ما يجعل من الميسور أن يتقارب بعضها من بعض .

٢ - أن يكون في كل واحد منها نوعية ما تمنع من ارجاعها كلها إلى جنس واحد .

٣ - أن يكون هنالك ثغرات ، وأن يكون هنالك اتصال صور .
فالتجانس والنوعية واتصال الصور ، تلك هي الشروط الأساسية لتصنيف الظواهر .

ولكن هذه السمات لا ينبغي أن تكون قوانين مطلقة ، لأنها تصبح عندئذ متناقضة . لنفترض التجانس المطلق : أنه يستبعد كل نوعيه وبالعكس . ولو كان الاتصال مطلقا لكونت الأشياء سلسلة لا متميزة لا تسمح بالتصنيف واذن فهذه السمات لا ينبغي أن تكون مبادئ منشئة للطبيعة بل مبادئ منظمة للمعرفة . ولا ينبغي أن نتساءل هل الأشياء متجانسة ، ومتنوعة الخ . الأشياء كذلك وليست كذلك . ولكن يجب علينا أن نسعى بلا تحديد الى التجميع والتوزيع والتقريب : تلك هي الحقيقة فما من جنس هو الجنس الأعم ، وما من نوع هو نهاية التنوع . وما من اتصال ليس به ثغرات ، وما من ثغرة لاتستدعى وسائط .

بيد أن هذه المبادئ ليست سوى التطبيق على الطبيعة لفكرة الغائية، فكرة النظام ، وفكره النسق ، أى أفكار العقل . من بين هذه الأفكار تشغل فكرة العالم منزلة خاصة . ان عالم الظاهرات لا يمكن أن يتصور مطلقا بدون تناقض . واذن فليس هنالك على التدقيق فكرة كرمولوجية . ولكن فكرة الأنا وفكرة الله بافينان باعتبارهما نقطة بداية ، وباعتبارهما موطننا خياليا تخرج منه جميع تصورات الفهم . وكأن وراء خوارطنا انية ، وكأن فوق الطبيعة يوجد اله . ومن المؤكد أننى لن أصل قط الى الوحدة بتصنيف الظاهرات . ولكن لن يكون لى الحق أبدا فى أن أتوقف عند التعدد .

على هذا النحو أجرى كانط استنباط أفكار العقل . ولنلاحظ قيمة هذا الحل فيما يتعلق بالعلم . وان الكائن المطلق الذى يقول به القطعيون يقوم فيه بدور لا غنى عنه ، على شرط أنه بدلا من أن يعتبر موضوعا أن يعتبر فكرة فحسب ، أى على شرط أن يصير من المبدأ والعلة الى النهاية والوحدة المثالية . العلم يسير نحو الله ولا يمكن أن يبدأ منه . ونحن نعرف مقدما أن فى الطبيعة وحدة وقوانين ونظاما . ولكن فى أى صورة ؟ وإلى أى حد ؟ وعلى أى معنى ؟ هذا ما تستطيع التجربة وحدها أن تقول لنا . ومقدما نعلم أن الطبيعة ستلائم تصنيفاتنا . ولكننا لا نستطيع أن نقول مقدما الى كم نوع وإلى أى أنواع تنقسم الطبيعة . ان الميتافيزيقا لا تقدم للعلم أى حل . ولكنها تضع المسائل التى يسعى العلم الى حلها .

من هذه النتيجة تتكشف صورة ذات وضوح كاف عن النسق فى جملته .

على عتبة المعرفة تعدد مشوش قد أعطى للذهن الانسانى : تلك هى الانطباعات الحسية ومتنوع الحس ein mannigfaltiges . هذه المعطيات بلا رابطة بينها اطلاقا . المعرفة عبارة عن ترتيبها على نحو قريب من ترتيب الفن للمواد ليجعل منها كلا منسجما .

وتحصيلها يكون بواسطة عناصر توحيد يحملها الذهن في نفسه :
ألا وهي صورتا الحساسية ، ومقولات الفهم ، ومثل العقل . وصورتا
الحساسية هما المكان والزمان ، وهما نسبيان الى تعقلنا ، والى بنيتنا ،
ولا يخصان كل تعقل ، وانما طريفتنا في رؤية الأشياء ووجهة نظرنا .
ومقولات الفهم هي المبادئ التي بها نكون سلاسل ظاهرات مرتبطة
ضرورية في الزمان . وأخيرا مثل العقل تخدمنا في توجيهه السلاسل نحو
الوحدة .

ولا تستطيع مقولات الفهم أن تزودنا بمعرفة ما لم تطبق على حدوس
الحساسية . ومادتها ليست هي الأشياء بل هي حدوس الحساسية . وعلى
نحو مماثل ، ليست مادة مثل العقل هي الموضوعات الترنسندنتالية ،
كالأنا والعالم والله ، بل هي تصورات الفهم ، الفهم ينصب على الحساسية
والعقل ينصب على الفهم .

ذلك هو المظهر الأول للنسق . وهنالك مظهر آخر ، ذلك الذي ينتج
من الترجمة الترنسندنتالية . ومن وجهة النظر هذه ، نرى معطيات
الحساسية تفترض مثل العقل . ولسنا نستطيع أن نعرف أوليا أن حدوس
الحساسية ستكون مستعدة لتطبيق مقولات الفهم الا اذا كانت موضوعات
الحساسية قد شكلت من قبل بواسطة قوانين الفهم . وكذلك موضوعات
الفهم لا تنهي للتصنيف العقلي ما لم تكن قد خضعت من قبل لتأثير مثل
العقل . هذان التياران المتميزان متصاحبان في الوجود في النقد الكانطي .

من هذه المبادئ تنتج عند كانط النتائج التالية . مستحيل علينا
أن نعرف الأشياء كما هي في ذاتها . فان فهمنا وعقلنا ليس لهما من مادة
سوى حدوس حساسيتنا ، التي هي نسبية الى طبيعتنا . ولكن من الجهة
الأخرى ، نجد أن الاستنباطات التي ترينا الحساسية متأزرة مع الفهم ،
والفهم متأزرا مع العقل ، تضمن موضوعية علمنا .

ليس ذلك كل ما في الأمر : الفهم يجاوز الحساسية ، وان تكن
التصورات من الممكن أن تعرض بواسطة حدوس حسية ، والعقل يجاوز
الفهم . وينتج عن هذا أن هنالك استعمالا للفهم وللعقل يمكن تصوره
خارج نطاق الحساسية . راسعمال كهذا لا يمكن أن يزودنا بما يسمى
معرفة ، اذ أن التصورات في ذاتها ليست الا تجريدات وعموميات فارغة .
ولكن اذا وجدنا في أنفسنا ، خارج الحدوس ، واقعة ما تفرض نفسها في
يقين ، فتطبيق المقولات على واقعة يمكن أن يزودنا باعتقادات .

لكي نقدر هذا النسق ، يتعين أن نتساءل تحت سيطرة أى الأفكار أنشئ ، وماذا كانت نشأته ؟

بدأ كانط من فكرتين حددتا جميع خواطر فكره : بدأ من فكرة العلم ومن فكرة الأخلاق باعتبارهما أمرين واقعين معطين . فى حين كان القدماء يضعون أنفسهم على اتصال مباشر بالكينونة ، نجد أن مادة التفكير عند كانط هى فى صميمها المعرفة الانسانية والنشاط الانسانى . العلم معطى له على أنه ممثل ليقين مطلق وعلى أنه حامل فى نفسه ضمان هذا اليقين ، وعلى أنه مستكف بنفسه . وكذلك شأن الاخلاق والنقد لا يستطيع أن ينصب على حقيقة هذين النمطين فان هذه الحقيقة هى المعطاة الأساسية .

فما هو اذن النقد ؟ انه عبارة عن تحديد أساس وعلاقة العلم والاخلاق ولنضيف أن العلم الذى ينظر فيه هو قبل كل شئ فلسفة نيوتن والاخلاق هى تلك التى تخرج من المسيحية .

متى أخذنا فى الاعتبار هذا المسلك فى وضع المشكلة الفلسفية لم نستطع أن ننكر أن كانط قد حلها بعمق كبير . والصعوبة هى هذه . العلم على نحو ما يتصوره كانط يفترض الضرورة ، والأخلاق تفترض الحرية . فكيف اذن يستطيع الانسان أن يثبت أن العلم والاخلاق متآلفان؟ لقد كان لدى كانط أسباب أولانية للحكم بإمكان الاثبات . كان يؤمن بصلاحية الطبيعة ، وأثر العناية الالهية . وكان يرى أنه متى سلمنا بهذه العناية ، فان حقيقتين بلغتا هذه الدرجة من اليقين لا يمكن أن تخلوا من الاتفاق . ومع ذلك فقد صدق عزمه على أن يحلل تحليلا محايدا شروط العلم والأخلاق . وقد أتم هذين العملين على انفراد ، ووجد أن نتائجهما لا مشقة فى التوفيق بينهما .

العقل هو الأساس المشترك الذى قام عليه النمطان . العقل قد تبدى مزودا العلم بمبادئه الأساسية ، من حيث أنه يتحد بالفهم وبالحدس ، ومن حيث أنه يأمر الارادة الحسية . وفى العلم ينطبق العقل على شئ أصغر منه . وفى الأخلاق نجد أن شموليته الخاصة تصير هى قانون الواجب .

فالنسق اذن قد بنى بناء حسنا جدا . فاذا كان التناقض المطلوب رفعه لم يرفع الا على نحو غير كامل ، فلم يكن ذلك لأن كانط قد أقام باحدى يديه ما كان قد قلبه باليد الأخرى : فان التماس الانسجام بين النظر والعمل كان فى كل ساعة الغاية الاخيرة لانظاره العقلية . واختبار الديالكتيكا الترنسندنتالية بين أن العقل نفسه هو الذى كان مكلفا بأن

ينشئ الأساس المشترك . وهذه الديالكتيكا هي المقدمة الحقيقية لنقد العقل العملي .

وإذا كنا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الإعجاب بما في الفكر الكانطي من جهد وعمق ، فيجب علينا أن نتساءل هل المشكلة الفلسفية موضوعة جيدا على نحو ما وضعها ؟

سلم كانط مع ديكارت ومع لوك على الخصوص بأننا لا نكون على اتصال مباشر إلا بأفكارنا . ولهذا وجب علينا أن نأخذ مادة لتفكيرنا عالم أفكارنا ومعرفتنا . وفوق ذلك ، هذه المعرفة كانت في نظره قد تلقت في العلم النيوتوني صورتها النهائية . انها المعرفة الأولانية لارتباط الظاهرات ارتباطا ضروريا ، انها معرفة أولانية مطلقة ، معرفة الأشياء انطبيعية وكذلك الأخلاق المسيحية كما كان يفهمها كانت في نظره حقيقة لا تقبل المناقشة .

ولكن حين اتخذ كانط وجهة النظر هذه افترق عن كل الفلسفة القديمة ، بل عن شطر كبير من الفلسفة الحديثة . كانت فكرة القدماء وأغلب المحدثين أن يقفوا في مواجهة الأشياء ومواجهة الواقع . والفلسفة كانت هي معرفة الكينونة . وبعضهم كان يرى الواقع في الذهن وآخرون كانوا يضعونه في المادة . وبعضهم كانوا ثنائيين وآخرون كانوا أصحاب وحدة الوجود .

ولكن بين الذهن والأشياء ، ييادر كانط فيضع العلم والأخلاق باعتبارهما وحدهما معطين . وموضوع الفلسفة سيكون هو أن نفهم كيف كان هذان العلمان ممكنين ، أى بأى مبدأ يجب ربطهما لكي ندخل فيهما الوحدة والمعقولية ، كما أن مبدأ نيوتن يدخل النظام في الظاهرات السماوية .

فهل نقبل هذا النحو الجديد في وضع المشكلة الفلسفية على أنه وحدة المشروع ؟ إن فلسفة المحدثين ، من حيث أنها لم ترد أن تقبل للمعرفة نقطة بداية سوى أفكارنا ، قد أدت الى صعوبات لا مخلص منها حين أرادت أن تجرى الانتقال من الفكر الى الكينونة .

وحتى بغض النظر عن هذه الصعوبات ، فإن لدينا سببا يمنعنا من أن نعتبر الموقف الذي اتخذته كانط موقفا ضروريا . لقد بدأ من العلم ومن الأخلاق لا من الأشياء . ولكن هل العلم شيء ثابت ومحدد تحديدا كاملا ؟ إن العلم كما كان يتصوره كانط هو الفلسفة النيوتونية ، باعتقادها في

الاتفاق التام بين التجربة والرياضيات . فهل هذه الفلسفة نهائية ويمكن أن يقال ذلك أيضا عن الأخلاق التي أخذها كانط موضوعا لتفكيره .

زد على ذلك ان كانط رأى أن الانسان يستطيع بالملاحظة أن يشهد ما يحتوى عليه العلم والأخلاق من كلى وضرورى ، ولكن كانط نفسه يسلم ويسلم المرء عموما ان كل معطاة من معطيات المشاهدة نسبية وحادثه . كيف يوفق بين هذا الطابع للتجربة وبين ما يطلب هنا من التجربة ؟ كيف تعلمنا التجربة بأن موضوع تجربة ضرورى ؟ هاهنا اما دور واما غموض . اذا كان أخذنا العلم والأخلاق نقطة بداية وحيدة أمرا يمكن أن يبدو تعسفيا ، فان أخذهما على أنهما معرفتان أولانيتان يؤدي الى صعوبات كبيرة .

ألا تستطيع الفلسفة أن تكون الا التفسير لشجرة ما من ثمرات النشاط الانسانى ؟ لقد قلنا ان الفلسفة القديمة كانت تنصب مباشرة على الأشياء ، واستعاضت الفلسفة الاسقولاثية عن الأشياء بمذاهب واعتقادات ، وجعلت مهمتها تنسيق هذه الاعتقادات وردها الى مبادئها ولتعقيلاها . وقد كان شعار «القديس أنسلم» : « الايمان باحثا عن العقل » . ألم يصنع كانط للعلم مافعله الاسقولاثيون للايمان ؟ ألم ينشئ اسقولاثية جديدة : التنسيق العقلى لمبادئ العلم ومبادئ الأخلاق كما وجدتهما أمامه ؟ .

ولو أن الفلسفة اتخذت بازاء العلم دور الخادمة ، فهل تبقى مخصصة لرسالتها ؟ الفلسفة هي قبل كل شيء حرية الذهن . وهى تأخذ مالها حيث تجده : فى العلم قطعاً فى المنزلة الأولى . ، ولكن أيضا حيثما تستطيع أن تجد عناصر تفكير واشارات عن طبيعة الأشياء ، وعندها ان كل شيء هو أداة فى يدى العقل : ذلك هو سبب كيانها ووجودها . للفلسفة استقلالها ولا تستطيع أن تنزل عنه دون أن تنقص من نفسها و تهدم نفسها .

صحيح أن العلم بانجازاته الحاسمة وبمناهجه التي تزداد على الأيام بقينا قد أصبح اليوم للفلسفة أساسا لا يمكن الاستغناء عنه . ولكن العمل الفلسفى لا يمكن أن ينحصر فى نقد العلم وفى انشاء الميتافيزيقا التي يستطيع ذلك النقد أن يأذن بها .

ان مهمة الفلسفة أكثر تعقيدا : عليها أن تجعل صوب عينيها فى آن واحد المعرفة والكينونة ، وصوب النظر والعمل ، وصوب الأشياء وصوب التجليات المختلفة لعلاقة الانسان بهذه الأشياء . وانما يتكون كنز الأفكار الفلسفية شيئا فشيئا بفعل ورد فعل للحدس العفوى وللتفكير .

صحيح أن الأفكار الواضحة هي الأفكار التي يتعقبها الفيلسوف ، ولكنه لا يزدري الأفكار المبهمة التي تحتوي غالبا كما يقول ليبنتز على قدر من الواقع أكثر من الأفكار الواضحة . وقد كان هم كانط أن يحلل وأن يعرف وأن يوضح : وفي هذا بسط على نحو رائع فلسفة للفهم ، فلسفة تطمح الى المعرفة على طريقة العلم .

ولكن الفلسفة لكي تكون كاملة يجب أيضا أن تواجه مالا يتيسر رته الى تصورات الفهم : الوحدة الحية ، الفعل ، الشعور والارادة . فاذا نظرنا الى الفلسفة هذه النظرة تصورنا لها منهجا آخر سوى ذلك الذي استخدمه كانط بوجه عام . يبدأ كانط من حدود معرفة معتبرة معطيات بعضها خارج بعض ويسعى الى أن يجعل منها نسقا . ان نسقه هو في جملته التأليف بين العلم والأخلاق ، وفي تفصيله هو التأليف بين الحساسية والفهم وبين الفهم والعقل وبين القانون الأخلاقي والسعادة — ولكن هذا هو عمل الفكر المتروى الذي تكون الأشياء عنده معطيات ، كما تكون للمهندس المعمارى الأحجار التي يلزم أن يقيم منها بناء . والفكر المتروى يبدأ من المتعدد ويسير الى الوحدة ، والحدود تسبق عنده العلاقة . هذه طريقتنا في النظر الى الأشياء . ولكن أصالة الفلسفة هي بالعكس أن تسير من الواحد الى المتعدد . والعلم يأخذ الكينونة موجودة ، ومعطاة .

وهو بهذا في حدود مهمته . لكن الفلسفة تسأل : من أين تأتي هذه العناصر المعطيات ؟ ألا تستطيع أن تكون غير ما هي ؟ أتملك وسائل للنفاز الى منابع الكينونة ؟ الفلسفة من حيث أنها تريد أن تؤدي رسالتها تضع بالضرورة هذه المشكلات ، وبالضرورة تنظر لا خارج أنفسنا فحسب في الأشياء أو في العلوم ، بل في أنفسنا ، في أعماق وعينا . وبهذا المعنى قال ليبنتز : « أود أن أعرف كيف نستطيع أن يكون لدينا فكرة الكينونة اذا لم نكن نحن كائنات ، ولم نجد فكرة الكينونة في أنفسنا ؟ »

الفلسفة مهمتها أن تصل ، بتفسير نتائج العلم والمشاهدة الخارجية بواسطة ما نجد في أنفسنا ، الى تكوين فكرة في أذهاننا من الوضوح والعمق بقدر ما في الامكان عما يكون داخل الأشياء .

والواقع أن الفلاسفة خلفاء كانط قد عادوا الى وجهة النظر هذه . ولم تكن هذه الفلسفة عديمة النفع . انها قد أنشأت نقدا لم يعد مباحا بعد اليوم أن نتخلص منه ، واذا كان من الممكن مجاوزتها ، فذلك على شرط أن نعبرها من طرف الى طرف .

الفلسفة كنهر قد اتسع شيئاً فشيئاً بروافد جاءت إليه من جميع الجهات . وقد يبدو في بعض اللحظات أن نهراً جديداً يبدأ في الجريان ومصيره أن يبقى غريباً تماماً عن النهر السابق . وقليلًا قليلًا مع ذلك بسلسلة من المنحنيات غير ملحوظة أول الأمر يعرج النهر الجديد مجراه ويلف ويقترب وينتهي بصيب مياهه في النهر الأصلي . كذلك كان مصير نسق كانط كما هو مصير جميع المبتدعات الكبرى للذهن الانساني .



وختم الأستاذ بوترو محاضراته وسط علائم التعاطف الحار من جانب المستمعين . وشكرهم على مثابرتهم وولائهم . لقد كان موضوع هذا العام على قدر كبير من التجريد والصعوبة . ولكن الجهد المبذول للمهيمنة عليه لا يمكن أن لا يكون مثمراً . أنه ليس فقط كما يقال عادة « رياضة نافعة للذهن » ، ولكننا نستخلص منه درساً أخلاقياً نافعا . أولاً نأخذ منه درساً في التواضع . من المهم أن نلاحظ بأنفسنا أن مشكلات الفلسفة منظورة إليها من قريب ، هي في وقت واحد واقعية جداً ومعقدة جداً بحيث أنه ليس من المستطاع تنحيثها ولا حلها بصيغ مبهمة . هذا درس نتلقاه كلما قرأنا مؤلفات كبار الفلاسفة أنفسهم بدلا من أن نقتصر على مؤلفسات الشراح المعممين .

هذا الدرس ليس هو الوحيد . لقد رأيت أن تأملاتنا قد ساقتنا الى مناقضة كانط في مواضع عديدة جوهرية . ولكن في الوقت نفسه تبيننا أن هذا الفيلسوف لم يعمل بلا جدوى ، وأنه نقد نقداً متيناً جداً وأثرى بكثير من الكشوف التراث العقلي للانسانية . يضاف اذن الى درس التواضع درس يجاوز مداه تحصيل بعض المعارف الفلسفية : لأن من المحقق أن مزاجاً معتدلاً من التواضع والثقة في قوانا الذهنية هو أصلح استعداداً في ممارسة الفكر وفي قيادة الحياة .

القسم الثالث

أخلاق سے کانٹ

الفصل الأول

مقدمة

الموضوع الذى قصدت معالجته يمكن أن يعتبر موضوعا مطروقا .
فما أكثر ما كتب من مؤلفات عن أخلاق كانط ! غير أن ثلاثة ضروب من
الاعتبارات تجعل لدراسة هذه المسألة أهمية كبيرة فى نظرى .

نلاحظ أولا أن نقاطا كثيرة من مذهب كانط كانت موضع تفسيرات
متعارضة . واذن فهمنا أن نحدد معناها تحديدا دقيقا .

ثم إن هذه الأخلاق كانت مثار كثير من النقد ، ويجمل أن نرى ما لهذا
النقد من قيمة وما يجب أن يبقى منه .

وأخيرا يبدو لى أن أخلاق كانط لا تختص فقط بالماضى وبالتاريخ
ولكن لها أهمية فعلية وعملية .

وسأشرع أولا فى ايراد بعض أمثلة من نقاط المذهب التى فسرت
تفسيرات مختلفة .

هل بقى كانط وفيا لمبدأ الصورية الذى وضعه والذى يجب أن
يكون طابع المذهب فى جملة ؟ الأخلاق الصورية قوامها أنها تحدد
« كيف » الفعل ، ولكنها تترك بلا تحسديد موضوعه وغايته . بيد أننا
نرى كانط منذ كتابه عن أسس ميتافيزيقا الأخلاق متأرجحا بين أخلاقين :
أخلاق الالتزام المحض وأخلاق الشخصية ، أى الأخلاق التى تجعل غاية
أفعالنا احترام الشخصية . وأكثر من هذا ، يوصينا فى ميتافيزيقا
الأخلاق بأن نعمل على اسعاد الناس . أليست هذه غايات ؟ ألم يبتعد
كانط عن مبادئه ؟

ليس الأمر بديها . صحيح أن كانط فى مبدئه المشهور : « اعمل
بحيث تعامل الانسانية دائما ، سواء فى شخصك أو فى شخص غيرك ،

على أنها غاية وألا تستخدمها أبدا على أنها وسيلة « قد ضم أخلاق الشخصية الى أخلاق الالتزام ؛ ولكن دعواه هي أن هذه المادة المثالية تستنبط من الصورة الخالصة التي وضعها أول الأمر • أما سعادة الغير والسلام الدائم فلهما في الحقيقة مكان في أخلاق كانط ولكنهما لا يدخلان فيها الا لأنهما يجب أن يكونا نتائج لنمو الأخلاقية ، لا لأنهما في ذاتهما غايتان خليةتان بأن نلتزمسهما ؛ انهما انجزاء على جهودنا ولكن لا ينبغي أن يكون هدفا لهما •

ونظرية مسلمات الأخلاق تقدم لنا مثلا آخر للنقاط موضع الخلاف • مسلمات الأخلاق هي كما نعلم الحرية ووجود الله وخلود النفس • وكانط يعرضها على أنها مضمومة بالضرورة الى فكرة الواجب • وقد تساءل البعض عما عسى أن يكون في هذه النقطة من فكر كانط الحقيقي ، وعما اذا كانت نظريته متسقة حقا • هل تكون هذه المسلمات في الواقع ضرورية أو حتى نافعة ، اذا ما أقيم الواجب وأثبت اثباتا محكما • ولو أننا ، بعد اعتبارنا للعناية والقوة اللتين أثبت بهما كانط ضرورتها ، انتهينا الى التفكير بأنها في الصميم قطعة رئيسية في النسق ، فاننا نستطيع حينئذ أن نتساءل أليس هنالك تأثير من هذه الأفكار على فكرة الواجب ، وهل يمكن للأمر الأخلاقي ، وقد سيطر عليه الاعتقاد بوجود الله وخلود النفس ، أن يبقى جازما قاطعا مستبعدا كل رغبة وكل مصلحة ؟ واذن فاما أن هذه المسلمات عديمة النفع واما أنها تأتي لتغير النظرية •

وعلى هذا يمكن الرد بأن كانط حين ينتقل من الواجب الى المسلمات ينظر لا الى النشاط الأخلاقي منعزلا بل الى انشاء مملكة أخلاقية ، ذات طبيعة كلها عقلية ، واقامة نوع من ملكوت الله ناتج من تحقيق المثل الأعلى الأخلاقي ، وأنه انما أدخل المسلمات لكي يتصور هذا الانشاء ممكنا • ثم ان المسلمات في الواقع قد أثبتت اثباتا محكما ابتداء من فكرة الواجب ، ولكن ما الواجب ؟ انه تصور شيء يجب أن يكون ولكنه لم يكن بعد وربما لن يكون أبدا • وهذا ليس أمر معرفة بالمعنى الدقيق بل أمر اعتقاد • يقول كانط : «لم يكن لي بد من تنمية المعرفة لأفسح مكانا للاعتقاد» . فنظرية المسلمات جملة من الاعتقادات معلقة على اقتناع أصلي ، وليست علما يبرز القضية الأولى ويؤسسها • فهي لا تناقض بالضرورة نظرية الالتزام الأخلاقي بما هو مستكف بنفسه .

ولكن ألا نقع حينئذ في صعوبة جديدة ؟ ما حقيقة هذا النسق الأخلاقي ؟ أهو فلسفي أو صوفي ؟ أليس مذهباً في الشعور أكثر مما هو

مذهب فى العقل ؟ ان كثيرين يرون على هذا النحو فى الكانطية ضربا من الترجمة بلغة عقلية لمذهب فى صميمه صوفى ودينى .

هذا التأويل يمكن الاعتراض عليه . فان كانط حرص تمام الحرص على أن يقول بأن مايسميه *ein reiner praktischer Vernunftglaube* (اعتقاد عقلى عملى خالص) ليس هو الايمان الذى يعتقده بلا أدلة ، بل هو اعتقاد قائم على العقل نفسه لا على سبب خارجى ، يكون العقل مجرد حكم عليه .

ونقطة رابعة : أى علاقة يجب أن نتصورها بين نقد العقل الخالص و نقد العقل العملى ؟ ذلك جزء من أكثر أجزاء فلسفة كانط تعرضا للأخذ والرد . وهناك ثلاثة تأويلات ممكنة فى هذا الموضوع .

الأول أشار اليه « هينه » بأسلوب فكاهى ، حين ذكر أن كانط كتب نقد العقل العملى مثبتا فيه وجود الله وخلود النفس ، لكى يسرى عن نفس خادمه « لانجه » من وقع الأقاويل الانكارية التى وردت فى نقد العقل الخالص .

تلك دعوى التناقض بين كتابى النقد : الأول يبطل كل اعتقاد بعالم مجاوز للحس ؛ والثانى يغفل هذه الأدلة ويستعيد مبادئ الدين والأخلاق .

للمرء أن يشك فى وجود هذا التناقض ، لأن كتابى النقد لا يستقران على أرض واحدة . الأول يقف على أرض المعرفة بالمعنى الدقيق ، متألفة من اتحاد الحدس والتصور ، فى حين أن الثانى ليست المسألة فيه أن ندرك الموضوع بل أن نستنبط فقط ، على نحو مجرد ، أن ذلك الموضوع يجب أن يوجد . فالنقدان اذن لهما مجالان متميزان ، والنتائج يمكن أن تكون مختلفة دون أن يكون هنالك تناقض . هذه الدعوى يمكن أن تكون متسمة بهذه الكلمات : استقلال النظر واستقلال العمل .

وأخيرا يمكن أن نسير الى أبعد من هذا فنقرر ليس فقط المشروعية المتبادلة بين كل من النظر والعمل ، بل تأزرهما فى فلسفة كانط . فالواقع أن كانط لم يسلم بأن يكون العقل النظرى والعقل العملى عقليين مختلفين . وزيادة على ذلك نجد أن كثيرا من لبنات البناء فى نقد العقل الخالص معدة لنقل العقل العملى . نفيه يبين لناكانط كيف أن الموضوعات التى سيؤكد العقل العملى وجودها ستكون ممكنة ومتوافقة مع موضوعات معرفتنا التى كأنما تهيب بها فكرة معرفة كاملة .

تلك بعض أمثلة لصعوبات التأويل في أخلاق كانط .

وسأنظر الآن في بعض المآخذ المهمة التي وجهت الى هذه الأخلاق
لنرى اذا كانت مآخذ حاسمة .

ان « لانجه » هو أول من أعلن أن عمل كانط في مجال الأخلاق دون
عمله النقدي بالمعنى الدقيق ، وأنه لا يستحق عناء العرض والبسط .
هذا الاتهام لم يكن حاسما ، وهذا المذهب يشغل في أيامنا اهتماما كبيرا .

وهذه بعض النقاط محل المناقشة .

قيل أن أكبر فضل لكانط أنه كتب **نقد العقل الخالص** . بيد أنه
في بداية **نقد العقل العملي** ينبهنا الى أنه لن يجرى النقد لهذا العقل بما هو
عقل عملي معطى . ولكن ألا يكون عمله حينئذ ناقصا ؟ وأي ضمان عندنا
على متانة المبادئ التي يستخدمها أساسا ؟ لو أن أحدا أثبت أن فكرة
الالزام الأخلاقي ليست الا نتيجة للعادة وللورثة ، ألا تصاب الأخلاق
الكانطية كلها في أساسها وتنهار ؟

لكن كانط فيما يبدو يرد على هذا الاعتراض . ينبهنا الى أن هناك
فرقا كبيرا بين العقل النظري والعقل العملي . الأول يطبق مبادئه على
موضوعات معطيات متميزة عنه . واذن فينبغي أن نبحث من جديد عما
إذا كان محقا فيما يريد من الحكم بنفسه على ما ليس هو . ولكن النشاط
الأخلاقي عند كانط هو العقل الخالص مستكفيا بنفسه ومنتجا موضوعه .
انه شيء شبيه بالفعل الالهي لدى اللاهوتيين ، الذي هو مبادأة مطلقة .
إذا كنا نستطيع أن نثبت أن العقل في الواقع له هذه الفاعلية ، ومن حيث
اننا لم نعد هنا بسبيل علاقة بأشياء خارجية ، فمشروعية العملية تثبت
توا ، على نحو ما أثبت « ديوجانس » الحركة بالمشي — أما التفسير بالعادة
والورثة ، فقد يجيء ضمنا إذا أدركنا أن الإرادة محددة ذاتها طبقا للعقل
الخالص وليس تحت ضغط الأشياء الخارجية . واذن فالعقل العملي بما هو
خالص لا يحتاج الى أن يكون خاضعا لاختبار النقد ولا يمكن أن يكون ،
لأن له مجاله الخاص ولأنه مستكف بذاته .

ومادة أخرى للمناقشة ، هي صورية كانط . لقد تساءلوا عما
يمكن أن تكون هذه الأخلاق الصورية المحضة التي تقول لنا اننا ملزمون
ولكن لا تقول لنا بماذا . هذا الاعتراض أورده شوبنهاور وهيغل بقوة
وربما لم يكن اعتراضا حاسما .

فالواقع أن كانط في هذا الجزء من مذهبه لم يشغل نفسه

بالدافع (Beweggrund) الى أعمالنا ؛ وهو قد نظر الى النية بمعناها الدقيق ، منبع التحديد ، لا مادتها . على أنه لم ينكر البتة أن الارادة لكى تحدث فعلا حقيقيا لا بد لها أن تنطبق على الأشياء الخارجية . وهو لم يكن من الزهاد المنعزلين عن العالم ؛ بل يريد لنا أن نعمل على تفسير الطبيعة حتى نجعلها ملائمة لمطالب العقل .

ولكنهم يلحون ، ويلاحظون أن أخلاقه شديدة جدا ، وأنها تريد أن نتصرف ، لا خارج الميول الطبيعية فحسب ، بل ضد هذه الميول ، وبالأجمال أن فى هذا المذهب تزميتية ، لا عقلانية فقط . ويتساءلون عما اذا كانت هذه التزميتية منطقية فى عقلانيته . هذه النظرية قد بسطها « ه . شفارتس » فى « الدراسات الكانطية » م . ٢ (Kantstudien)

لعلنا نستطيع أن نرد على ذلك ، فنقول صحيح أن أخلاق كانط تلوح للناس شديده الجهامة . وقد ذهب كانط الى حد القول بأن الواجب هو ما يكلفنا مشقة ؛ ومع ذلك فان أخلاقه ليست متزمته فى صميمها اذا نظرنا لا الى نقطة البداية بل الى المثل الأعلى الذى يجب أن نسعى اليه . فى البداية ليس للشعور الطبيعى المحض واللاعقلى والأناى مكان فى الحياة الاخلاقية . ولكن كانط رأى أن يجعل وسيطا بين الحساسية والعقل : ذلك هو الاحترام ، وهو نوع من الشعور الذهنى . وتحت تأثير هذا الشعور يجب أن يحدث ، فى رأيه ، تكيف تدريجى من حساسيتنا الى عقلنا . فأخلاق كانط ليست متزمته الا فى نقطة بدايتها . والغاية التى ترنو اليها هى الانسجام بين الطبيعة والأخلاقية .

وأخيرا يقول كثيرون من النقاد أن المفارقة الكبرى فى أخلاق كانط هى ثورة شبيهة بتلك التى يزهو بها فى نقد العقل الخالص . ذلك أنه يميز فى الأخلاق بين معنيين جوهرين : الواجب والخير . وفى حين أن السابقين عليه كانوا يجعلون الواجب معتمدا على الخير ، نراه على العكس يريد أن يجعل الخير محمدا بواسطة الواجب . ويعترضون : ولكن كيف يبرز الواجب ذاته حينئذ ؟ أليس هو بغير أساس ؟ طبيعى أن أطيع حين يبرهن لى أن الفعل الذى أدعى اليه فعل حسن . ولكن اذا كنا كما فى مذهب كانط نستبعد كل اعتبار للخير ولا نستبقى الا فكرة الامر التى تلقى على ، ألا يصير الواجب اشارة تنفذ بطاعة سلبية ؟ sic Volo, sic judeo, sit pro ratione voluntas (١)

(١) انى أرغب فى هذا ، انى اقضى بهذا ولتكن الارادة للعقل نصيرا .

صحيح أن هذا النقد لا يخلو من قوة . ولكن إذا كان يجدد من جيل إلى جيل فظاهر أنه لم يتغلب بعد على نظرية كانط . ذلك أن كانط يبدأ من هذه الواقعة وهي أننا نجهل أولا ما هو الخير ، إن شيئا واحدا يقينى : ألا وهو أننا ملزمون . واذن فمن المعقول أن نسعى إلى تحديد الخير ، الذى لا نعرفه ، بواسطة الواجب الذى يفرض نفسه علينا مباشرة وبداهة . وإذا كانت هذه المهمة محفوفة بالصعوبات ، فذلك ممكن . ولكن إذا كانت هذه حال الإنسان فلا جناح على كانط إذا لم يبسط المشكلة تبسيطا مصطنعا . من كان يعرف ما هو الخير ويستطيع أن يعرفه فليلق بأول حجر على أخلاق الواجب .



إن من الميسور أن نبين ببعض الأمثلة ما لدراسة الأخلاق الكانطية من فائدة فى الوقت الحاضر . من بين المسائل التى تشغل ضمير عصرنا هذا مسألة العلاقات بين الميتافيزيقا والأخلاق . فمن جهة يبدو عسيرا أن نستبقى الميتافيزيقا الأنطولوجية القديمة ، ومن جهة أخرى تبدو الأخلاق خلوا من الأساس إذا لم تستند إلى معنى من المعانى الميتافيزيقية : لأن من يقنع بدراسة الواقع فما عليه إلا أن ينتظر وقوعها ثم يسجلها ، هذا الموقف يأذن له بأن يعرف ما قد كان وما هو كائن بالفعل ، ولكن ها هنا تكون قدرته وكفايته ؛ لا يستطيع أن يتحدث عن الممكن ، وعن الالتزام وعن الواجب . بيد أن كانط كان فى الواقع أحد من عملوا على هدم الميتافيزيقا القطعية . وهو فى الوقت نفسه قد ناصر الأخلاق وأشاد بها . ومن المفيد أن نرى كيف استطاع التوفيق بين هذا الإيجاب وذلك السلب . ذلك أنه يبين فى الإنسان نفسه نقطة اتصال بعالم مجاوز للمحسوس ، وعلى هذه العلاقة بين الحسى والعقلى ، لا على العقلى من حيث هو موضوع معطى ، أقام الأخلاق .

ومشكلة أخرى هى موضوع بحثنا هى مشكلة العلاقات بين الأخلاق والعلم . إن التناقض يبدو صارخا ، لأن العلم يتطلب الحتمية والأخلاق تصدر على الحرية . تلك هى على الأقل الطريقة الكلاسيكية لوضع المشكلة .

بيد أن كانط يقبلها فى هذه الحدود . ويفضى مذهبه إلى بيان كيف أن الأخلاق والعلم لا يمكن أن يتعارضا ، لأنهما من مجالين مختلفين ، ولأن الحرية من طراز آخر غير الأمور الحسية . وكلما نما العلم والأخلاق نموا حرا ، وفقا للمبدأ الخاص لكل واحد منهما ، زاد استيثاقهما بعدم تدخل الواحد فى الآخر ، وضمان استقلال كل منهما عن الآخر .

ونتساءل أيضا ما العلاقة بين الأخلاقية والدين • وهنا أيضا الصعوبة كبيرة • لم نعد نرى تأييد من يذهبون الى أن كل أخلاق متأزرة مع الأديان الوضعية والمنزلة • ولكن من جهة أخرى يلح البعض على القول بعلاقة بين الأخلاق والدين ، مبهمة ويصعب تعريفها • بل ان من يستمسكون بالأخلاق يصفون على هذه العلاقة صبغة دينية • فيبدو اذن أن الأخلاق تحتفظ بعلاقة ما بالدين • وفي هذه الصورة عينها تبدو لنا الأخلاق عند كانط ، لأنه من جهة ينحى الأديان الوضعية ليقوم أخلاقه على فكرة العقل الخالص العملي وحدها • ومن جهة أخرى يستخلص من أخلاقه ديناً عقلياً • وليس هذا الدين من قبيل المشهيات (لفتح الشهية) • ذلك أن كانط يلاحظ أننا لا نستطيع أن نقتصر على اعتبار الأمر الأخلاقي أو الفعل الأخلاقي منعزلاً ، لأن العقل يتطلب خلق نظام أخلاقي في العالم ، بفعل الكائنات الناطقة • وهذا الخلق ليس في طاقتنا ؛ إذ لا واحد من الناس يسيطر على النتائج البعيدة ولا حتى القريبة التي تنتج عن أفعاله • ولكي نتصور كيف يمكن أن يتحقق - بواسطة أفعال فردية وغير متصلة - النظام الأخلاقي الثابت العام الذي يصادر العقل عليه ، يجب أن نؤمن بتدخل منظم وخير من قبل عناية أخلاقية • « أنت تستطيع لأنك ملزم » لا تكون صحيحة الى آخر الشوط الا اذا كان الله موجوداً •

ولنقل أخيراً أيضاً ، وليس ذلك بالسبب الهين الذي يدعونا الى الاهتمام بفلسفة كانط ، ان هذه الفلسفة لا تستحق ماوجه اليها من لوم بأنها بمعزل عن المسائل الاجتماعية ، وعن السياسة وعن كل ما يسمى اليوم بكلمة واحدة : علم الاجتماع • لقد سمي « هرمان كوهن » كانط باسم « الأب الحقيقي للاشتراكية الألمانية » ، وبين « كارل فورلندر » ، في دراسة عميقة جداً (« دراسات كانطية » م ٤) ما بين كثير من نظريات كانط وهذه النظرية الاجتماعية من قرابة وثيقة • أليس من مبادئ الاشتراكية هذه الفكرة الرئيسية عند كانط بأن من الواجب أن نعمل على خلق جامعة أخلاقية ، واقامة مملكة تسودها المساواة والوحدة في الحرية؟ ويستطيع المرء أن يقول ان كانط يورد لنا حلاً رائعاً للصعوبة الكبرى في الاشتراكية كما يتصورها الناس على العموم : وها هي ذى هذه الصعوبة • ان الاشتراكية تبدأ من هذه الفكرة : أن جميع الأفراد ، دون أى استثناء ، يجب أن يكونوا غايات • فماذا يحدث اذا ما حاول الانسان أن يحقق هذه الفكرة ؟ الخطر هو أنه من أجل ذرة واحدة من الحرية يقع كل فرد تحت ضغط لا حدود له • فلا اشتراكية ، فيما يبدو ، بدون تأزر صلب بين الناس قاطبة وفيه يختفى الفرد ، وبضاف الى هذا أنه بمقدار ماتحقق

المساواة المطلوبة بين الناس ، تتعرض الجماعة لأن تفرق في التفاهة . ان نظرية كانط تحل هذه النقائص وذلك بطريقتها في تصور غاية الجماعة . هذه الغاية أخلاقية ، وقوامها تحقق الشخصية الانسانية وتحقق طبيعة موافقة لهذه الشخصية . بيد أن هذه الغاية لا يمكن تحقيقها الا بحرية الافراد أنفسهم بحيث تكون الحرية غاية ووسيلة في آن واحد . ان المساواة لا يمكن أن تتحقق الا في العظمة والسيادة ، لافي التفاهة والعبودية .

وعلى هذا النحو تجد نظريات كانط الأخلاقية متصلة اتصالا مباشرا بمشاغلنا الراهنة . ومن المحقق أن أخلاق الواجب وأخلاق الالتزام على اتفاق تام مع هذه الفكرة التي تزدد في الاذهان بزوغا ، والتي هي من أجمل أفكار العصر ، فكرة أن علينا دينا ، ليس فقط كما يقتصر البعض على أن يقول ، قبل أنفسنا وقبل سعادتنا الفردية ، بل كذلك قبل الناس ، وقبل المجتمع ، وقبل الوطن ، وقبل الانسانية بأسرها . وفكرة الواجب التي عدنا اليوم الى توسيع مجالها ، ثابر كانط على تخليصها من كل مايختلط بها في الواقع المعيب المنقوص ، وهو قد عبر عنها بأقوى وأروع ما وجد الذهن الانساني من تعبير حتى اليوم .

الفصل الثاني

أفكار كانط الأخلاقية أمام كتاب «النقد»

نريد أن ندرس أخلاق كانط كما يعرضها علينا كتاب «أسس ميتافيزيقيا للأخلاق» ، وكتاب «نقد العقل العملي» وبوجه عام المؤلفات التي صدرت بعد سنة ١٧٨١ .

ولكن لكي يتيسر لنا أن ننفذ جيدا الى فكر كانط ، ولكي نقف على طريقته في وضع المشكلات والتدليل على حلوله ، لا بد لنا من أن نسأل ما هي أفكاره في أمور الأخلاق قبل اختراع كتاب «النقد» . وحقيقة الأمر أن هذه الدراسة نفسها لها وزنها وقيمتها ، وكان من الممكن أن تكون محاضرات تستغرق عاما كاملا . ولهذا فالغرض الذي سنقوم به ليس الا مقدمة مختصرة جدا لدراسة مذهب كانط النهائي الذي نتوخاه .

ان قراءة النصوص السابقة على «النقد» من حيث أنها تتعلق بالأخلاق تثير شيئا من الدهشة . ليس من العسير أن نبين ، بإيراد بعض نصوص ، أن جميع مبادئ الأخلاق الكانطية النهائية موجودة من قبل في المؤلفات السابقة على النقد ، بحيث يمكن أن نتساءل هل كان للنقد أثر مهم على أفكار كانط الأخلاقية كما كان له أثر على أفكاره الميتافيزيقية . يجمل أن ننظر في هذا الأمر بامعان لكيلا ننسب الى النقد وجهات نظر ونظريات هي في الحقيقة مستقلة عنه .

جرت العادة في دراسة أخلاق كانط أن يجعل لشخص الفيلسوف وتربيته أهمية كبيرة . وكثيرا ما يقال ان هذه الأخلاق ليست الا ترجمة في لغة فلسفية لمبادئ التربية القنوتية التي تلقاها . وفي هذا الرأي شيء من الحق قطعا . فالواقع أن تربية كانط كانت في صميمها قنوتية :

كانت أمه «أنا - رجينا رويتر» من نصيرات القنوتيين ، وفي مدرسة فردريك وجد كانط في «فرانتس - ألبرت شولتس» مديرها رجلا «قنوتيا» وأخيرا في الجامعة كان أستاذه «مارتن كنوتسن» قنوتيا أيضا . كانت القنوتية رد فعل على البروتستانتية القطعية والمنطقية واللاهوتية التي كانت جاءت بعد الإصلاح ، لقد كانت اعتلاء من شأن القلب والعاطفة والحياة الداخلية . وكان أنصارها يضعون فوق المعرفة التقوى وطهارة النية *die fromme Gesinnung* . ولم يكف كانط خلال مجرى حياته كلها عن التعبير عن عظيم امتنانه لذكرى أبيه وأمه ومربيه للمبادئ التي تلقاها منهم .

ماذا كانت السمة الغالبة على خلق كانط ؟ كانت فيما يبدو استعدادا لأن يعطى الانسان نفسه قانونه وأن يعتبر القانون الذي أعطاه لنفسه شيئا مقدسا لا ينتهك الاستقلال والفردية والحرية الداخلية ، وفي الوقت نفسه الاحترام والاحتياج وتقديس للقانون والكل في الفردى : هذه السمة توجد في جميع مظاهر النشاط عند كانط ، في الأشياء كبيرها وصغيرها يربط بين القاعدة والحرية ، بين النظام والتحرر . وهو يذكر أنه كان دائم التذوق للغة اللاتينية ، لأن الرومان كانوا يقدسون الواجب والنظام . وكان يكرر بغير انقطاع هذين البيتين من «جوفتال» (١) :

Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam, vivendi perdere causas.

ففي سنة ١٧٨٢ في قصيدة ألفها بمياسمة موت «ليلينتال» راعى الكنيسة الذي كان قد قام بمراسم زواج والديه ، كتب هذين البيتين اللذين اتفق أنهما يترجمان ، دون أن يدري ، كلمة سقراط في «الدفاع» : «ان ما يعقب الحياة تغشاه ظلمات كثيفة ، ان شيئا واحدا يقينى : ألا وهو الواجب» .

Was auf das Leben folgt deckt tiefe Finsterniss :

Was uns zu thun gebührt, dess sind wir nur gewiss.



ماذا كان تطور أفكار كانط الأخلاقية قبل سنة ١٧٨١ ؟ سأنظر أولا

(١) ثق أن من الخطأ الفاحش ان تفضل النفس على المروءة ، وان تفقد من أجل العيش أسباب الحياة (جوفنال) . المترجم بمساعدة د. السلاموني

فى فترة أولى سابقة على حصول كانط على لقب « معلم خصوصى » أى على سنة ١٧٥٥ .

فى هذه الفترة لانرى أن كانط قد وجه اهتماما خاصا الى المسائل الأخلاقية . كان اذا مسها يعبر عن اعتقادات شخصية أكثر مما يعبر عن نظريات وكان يتجلى لديه استعداد ذهنى ينحو الى الأخلاق والدين .

وفى كتاب كبير نشر سنة ١٧٥٥ بعنوان « تاريخ عام للطبيعة ونظرية السماء » جاء ارهاصا لنظرية «لابلاس» عن تكوين النجوم ، نراه مشغلا بعلاقة نظريته الكوزمولوجية بالأخلاق والدين ولا يتردد فى القول بأنه لو ثبت بأنها مضادة لهما للزم التضحية بها بلا تردد . ولكنه لا يرى فيها ما يناهضهما ويحاول أن يثبت أن نظرية توسع بقدر الامكان الميكانيكية أى تفسر نظام العالم الفيزيقي بقوانين المادة فقط ، هى أكثر ملاءمة لفكرة قدرة الله الشاملة من نظرية غائية بمعناها الضيق ، تجعل الله متدخل فى كل تقدم . ان بذرة النظام كانت فى الاختلاط نفسه ، وهذا ما يثبت أن القوانين الميكانيكية من صنع حكمة عليا . ونهاية هذا الكتاب رائعة كل الروعة .

نرى كانط معبرا فيها بحماسة تشبه أن تكون صوفية عن الاعجاب الذى تبثه فى نفسه السماء كما يكشف العلم عنها ، مستكشفا عددا لامتناهيا من العوالم والانسجام . ثم بعد أن أشاد بما للكون من جلال ، يفنيه على طريقة « بسكال » أمام النفس الانسانية التى تفكر فى الواجب وتدعن له . وهو يتصور النفس الخالدة جديرة لا بأن يكون مصيرها أن تذهب من فلك الى فلك ، بل بأن تتحرر من قيود هذا العالم لكى تتحد بالله . وفى هذا الاتحاد وحده تجد سعادتها وكمالها . ها هنا فكرة نظرية فى التنزيه والانخلاع عن العالم . ومن المفيد أن نبحث فيما يبقى من هذه النظرات فى المذهب النهائى .



فى العام الدراسى ١٧٥٥ - ١٧٥٦ ألقى محاضرات فى الجامعة ، وفى عام ١٧٥٦ - ١٧٥٧ أعلن عن محاضرات فى الأخلاق . ولكى يعد هذه المحاضرات اتجه على الخصوص الى الانجليز : شافتسبرى ، هتشسيون ، هيوم . وهذه القراءة قد استرعت انتباهه : اذ وجد عند هؤلاء الفلاسفة أخلاقا منفصلة عن كل دين .

وقد كان المنهج هو التحليل السيكولوجي .

وقد كانت النتائج التى انتهوا اليها تستوقف النظر . فمثلا كان قد عاش فى هذا الفكر وهو أن الحياة الأخلاقية هى بالضرورة كفاح ، وأن الطبيعة الانسانية قد انحرفت وأنه يجب مخالفتها . بيد أن « شافيتسبرى » بالعكس يجعل قوام الحياة الأخلاقية انسجاما يتعين اقامته بين ميولنا الشخصية وبين ميولنا الخيرية ، واذن فيمكن أن تكون الفضيلة سارة وحلوة لا قاسية وأليمة . ويرى كانط على وفاق مع « هتشسون » أن كل انسان قد وهب حسا أخلاقيا . واذن فتستطيع الأخلاقية أن تكون كلية ، وما يكون لها أن تكون كما عند القدماء تفوقا ، واستثناء وامتيازاً . وأخيرا حاول هيوم جاهدا أن يميز فى الأخلاق بين نصيب الشعور ونصيب العقل وبين أن للشعور تأثيرا على أفعالنا ، فى حين أن الأفكار الحالصة باردة ، بلا حياة ، ولا تستطيع أن تكون دوافع لسلوكنا .

ان منهج هؤلاء الفلاسفة والنتائج التى انتهوا اليها قد أثار اهتمام كانط الذى كان حتى ذلك الحين قد درس الفلسفة عند « فولف » و « باومجارتن » بوجه خاص . فتذوق منهج الملاحظة الداخلية عند الأخلاقيين الانجليز ، ولكنه لم يرض عن النتائج التى انتهوا اليها رضا كاملا . وأخذ يتساءل هل للأخلاقية فى هذه الفلسفات الطابعان اللذان رأى وجوب اتصافها بهما ، وهما الجلال المقطوع النظير والمثال القريب الميسور .

أن كانط قرأ حينئذ « روسو » ، وملاأته هذه القراءة حماسة بالغة جعلته ينسى عاداته ويخرج على ساعة تريضه . وهو يقول : « لقد كنت بطبعى طلعة مولعا بالعلم ، ووضعت فيه شرف الانسان . وكنت أزدري العوام الجهال . فردنى روسو الى الصواب . وعلمنى أن أرغب عن متاع الغرور وأن أضع فى مكارم الأخلاق كرامة الانسان على الحقيقة . لقد كان روسو أشبه بنيوتن الأخلاق ، لقد أستكشف فى العنصر الأخلاقى مايمسك على الطبيعة الانسانية وحدتها ، كما أن نيوتن قد وجد المبدأ الذى يربط قوانين الطبيعة الفيزيقية بعضها ببعض . وفوق ذلك كانت له هذه الفكرة : وهى أن الارادات تستطيع ويجب أن يؤثر بعضها فى بعض وأن الناس يجب أن يعملوا على تربية بعضهم البعض ، فلم تعد الفضيلة قائمة فى الكمال الفردى ، بل فى العلاقات الصحيحة بين الناس ، ويجب أن تقوم جمهورية من الارادات » .

ولكن « روسو » نفسه لم يرض كانط تمام الرضى ، لأن مبادئه الأخلاقية لم تصغ صياغة دقيقة ، والذى نجده عنده أشبه بأن يكون هو

الشعور بالقانون الأخلاقي ، لاتعريفه . وهو لا يكاد يجاوز فكرة الضمير ، وهو أشبه بأن يكون أداة للقانون من أن يكون هو القانون نفسه .

ويبين لنا كتاب « ملاحظات عن الشعور بالجمل والجميل » الذي ظهر سنة ١٧٦٤ أن كانط متأثر بالانجليز وروسو ، ويحاول أن يجاوزهم . فقد ميز بين الفضائل المتبناة المحددة بشعور بسيط ، وبين الفضائل بالمعنى الدقيق وهي التي يحددها مبدأ ما . وهذا المبدأ يعرفه بالشعور الكلى بما للطبيعة الانسانية من جمال وكرامة . ومن المتوقع أن هذا المزيج من المشاعر والتصورات لن يرضيه زمنا طويلا .

وفي عام ١٧٦٤ نفسه اشترك في مسابقة أكاديمية برلين عن « بدهاء مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق » . وتأمل بهذا الصدد في النظريات الأخلاقية عند « ففولف » و « كروسيوس » . وللأخلاق عند فولف طابعان : الالتزام صورة والكمال موضوعا ، ويؤسس « فولف » الالتزام على زيادة الكمال الذي لابد أن ينتج من فعل معطى . وهذا التصور للالتزام مشروط لا يرضى كانط ، لأنه يرى أن الالتزام يجب أن يكون مما لا يبرهن عليه .

ورأى كانط عند « كروسيوس » تلك النظرية الذاهبة الى أنه لابد لكل معرفة من نوعين من المبادئ : (١) مبادئ صورية أو منطقية (٢) ومبادئ مادية . وهذه وتلك يجب أن تكون على حد سواء أصلية ولا يبرهن عليها . وهذه النظرية ارتأى كانط وجوب تطبيقها على الأخلاق . فحاول حينئذ أن يصوغها في صيغة للقانون الأخلاقي معقدة ، تجمع بين هذين النوعين من المبادئ : قاعدة تطابق مبادئ الفكر الصورية (مبدأ الهوية ومبدأ التناقض) : « حقق كل ما هو ممكن لك من كمال ، وتجنب الأفعال المضادة للكمال المقدور لنفسك أن تحققه » ، وقواعد تحدد مادة الفعل بواسطة الشعور .

ونرى أن كانط يقول بالنظرية نفسها التي يعترضون عليه بها ، نظرية الجمع بين مبدأ صوري ومبادئ مادية ، إذ أنه قد قرب في هذا المعنى بين مبدأ الشعور والتجربة عند الانجليز وبين مبدأ فولف العقلي . ولكن سرعان ما تبدى له أن هذين المبدأين غير متجانسين ، وأنه لا يكفي أن نقرب بينهما تقريبا آليا للحصول على نظرية معقولة .

إذا نحن أقمنا النشاط الأخلاقي على الشعور لم يعد للالتزام معنى ، وإذا نحن أقمناه على الالتزام فكيف يستطيع الشعور أن يثبت المبدأ ؟

واذن فقد تبدى له أن هذا الجمع بين الشعور والالتزام هو مزج

توفيقى بين أشياء مشتتة . وقد وقر فى نفسه حينئذ أن المشكلات الأخلاقية ذات تعقيد لم يخطر ببال أحد بعد ، وانتهى الى ضرب من الارتياحية . وكان يقول حينئذ ، فى برنامج محاضراته سنة ١٧٦٥ ، ان الفلسفة الأخلاقية غير موجودة ، وأن ما عمله حتى ذلك الحين لا يعدو جمع المواد ، وأن أسس البناء لم توضع بعد . ولكنه لم يستطع أن يقف عند هذا الحاضر ، لأن الارتياحية كانت تنافى طبيعته وروحه الفلسفى .

فهذا الجدلى المتكشف شديد التكشف كان ذا خيال ميتافيزيقى . فحوالى الفترة التى ننظر اليه فيها ، كتب «أحلام آراء مقارنة بأحلام بعض الميتافيزيقيين» (١٧٦٦) . فى هذا الكتاب جهد كانط فى أن يعالج مشكلات الميتافيزيقا بلهجة الاستخفاف والتنكيت على طريقة « فولتير » . فقارن بين رؤى الخيال الحسى وبين النظريات الميتافيزيقية . وتسأل ألا يكون للعقل هلوساته كما يكون للحواس ؟ ورسم احدى الهلوسات من هذا النوع . وافترض ان الناس حين يستهويهم أن يستمعوا الى قصص أصحاب الرؤى يسلمون بوجود الأرواح منفصلة عن الأجسام . وهذه الأرواح لما كان لا يعوقها شئ عن النفاذ الى المادة فهى تستطيع أن تتصل فيما بينها اتصالا مباشرا وأن تتحد حقا وأن تكون ارادة عامة كلية . فاذا كانت مملكة الأرواح هذه وكانت الارادة الكلية هذه موجودتين أفلا تستطيعان أن تعطيانا الحل للمشكلات الأخلاقية ؟ كيف نفهم فى واقع الأمر أننا مكرهون ؟ لكى يكون الالتزام أخلاقيا يجب أن يجىء منا ، لا من الخارج . ولكن كيف يستطيع الانسان أن يلزم نفسه ؟ واذا سلمنا بمملكة الأرواح ألا نستطيع أن نتصور أن الالتزام الأخلاقى هو علاقة ارادتى الفردية بالارادة الكلية ؟ وأمام هذه الارادة تتمرد أنايتنا . أفلا يكون الالتزام هو الواجب الذى على ارادتنا بأن تطيع الارادة الكلية ؟ .

بيد أنه لاتعوزنا الأمثلة للتسليم بوجود جمهورية للأذهان . فالجذبة مظهر لقوة مجهولة تربط الجواهر الجسمانية بعضها ببعض ، وكذلك ربما كان هنالك جاذبية أخلاقية تؤلف بين الضمائر جميعا ، على الرغم من تميزها ، وربما كان شعورها بالالتزام الأخلاقى ظاهرة لها .

ولكن ما كاد كانط يفرغ من صياغة هذه الافتراضات ، حتى نراه يسخر منها ويعدها من قبيل الأحلام التى لا برهان عليها . فهل من المحقق أنه لم يكن يرى فيها الا خيالات براقية ؟ وألا توجد أى مشابهة بين « العالم العقلى » الذى ذهب اليه سنة ١٧٦٦ وبين « ملكوت الغايات » الذى صرح به سنة ١٧٨٥ ؟

غير أنه فى هذه الفترة (١٧٦٦ - ١٧٦٧) كانت تعوزه نظرية أخلاقية أعوازا تاما .

فى سنة ١٧٧٠ وضع كانط أسس « النقد » فى « الرسالة عن مبادئ معرفة العالم الحسى والعالم العقلى » ، وهى منطلق فلسفته النهائية ، والنظرية التى تفتتح كتابه « النقد » والتى تؤسسها هى الفصل الحاسم بين الحساسة والفهم . وحين اهتدى الى هذا المبدأ فرضت عليه مهمة لم تخطر له فكرة عنها من قبل : وهى أن يرتاد كل مجال العقل الخالص ، وأن ينسق تصوراتهِ ، وأن يبين حدوده ومداه . فهل استطاع اكتشاف كهذا أن يكون له صده فى الأخلاق ؟

لم يستطع كانط أن يرضى عن تنسيق التصورات الأخلاقية . ولكنه كان يملك عناصر مستقاة اما من نفسه . أو من استدلالات الفلاسفة أو من مشاهدة وتحليل أحكام الحس العام . فكانط يرى لذلك أن الأخلاقية يجب أن تكون الشئ الأعلى والأقرب فى آن واحد ، وأن الناس جميعا يجب أن يكونوا متساوين أمام الأخلاق . ولما كان القانون الأخلاقى كليا فيجب أن يكون فى الوقت نفسه متصورا على انه ملزم على التدقيق . أى مفروض من نفسه وبمعزل عن كل غاية مادية يراد تحقيقها . ويجب بالاضافة الى ذلك أن يكون مما لا يبرهن عليه ، كما أراد « كروسسيوس » أن تكون المبادئ الأولى المادية للعلم . وكان كانط ، مع روسو ، يتصور العقل والمبادئ مما يجب أن يكون له فعل ايجابى ، ومما يجب أن يكون العامل الفعال فى الحياة الفردية والاجتماعية . وكانط يعتقد أيضا أن الأخلاقية ذات علاقة ضرورية بالسعادة والحياة الراهنة ، وان لم يستمد مبدؤها من اعتبار السعادة . والقانون الأخلاقى الذى يمكن أن يكون منبعه خارج هذا العالم يجب أن يكفل للفضيلة النجاح فى هذا العالم . وأخيرا لم يكن كانط قد عدل عن التفكير بأن الأخلاق وثيقة العرى بالدين ، وأن لها شيئا مقدسا ، وأن لها فضلا عن ذلك علاقة ضرورية بفكرتى الله والخلود .

هذه الشروط المختلفة لم يجد كانط السبيل الى التنسيق بينها ولا الى تعريفها تعريفا دقيقا . بيد أنه حتى ذلك الحين لم يكن قد استطاع حقا أن يهتدى الى أساس الأخلاق . ولو أنه وفق فى ذلك فلربما كان يستطيع أن يربط بين هذه الشروط وأن يعرفها على نحو أوثق واضبط . ولكن ألا يستطيع النقد أن يعين على حل هذه المشكلة ؟ لقد تساءل كانط منذ السنوات ١٧٧٠ - ١٧٨١ ، ومن المحتمل أن يكون قد

استشف في وقت مبكر الحل الذي يشير إليه في نقد العقل الخالص .
وكان على النقد أن يبين الحدود التي تحد العقل النظري . ولكن إذا كانت
معرفتنا بالمعنى الدقيق محدودة على هذا النحو فهلا تستطيع الأحلام
التي كانت تراوده في كتابه المنشور سنة ١٧٦٦ أن تكتسب شيئاً
من الواقعية ؟ وألا يستطيع الإنسان ، في نفس نتائج النقد ، أن يجد
السبيل إلى أن يجعل من قبيل العقلي ذلك الاعتقاد بمملكة للأرواح ، الذي
هو على هذه الدرجة من الجاذبية بواسطة الحل الذي يزودنا به للمشكلة
المخيفة ، مشكلة الالتزام الأخلاقي ؟

قد يكون من الأمور الدقيقة أن نبحث إلى أي حد أثرت المشاغل
الأخلاقية والمشاغل النقدية بعضها على بعض في ذهن كانط ، والأمر المؤكد
هو أن من المستبعد جداً أن يكون مذهبه في الأخلاق قد تكون حين تصور
النقد ، إذ أنه لم يكن يملك منه إلا عناصر متفرقة ، وعند ذهن تنسيق
كذهنه ، ما كان لمواد أن تؤلف مذهباً .

الفصل الثالث

المشكلة الأخلاقية

ان المنهج الذى يتبعه فيلسوف لحل مشكلة ، وبالتالى النتائج التى
يسنهي اليها ، تعتمد الى حد كبير على طريقته فى وضع المشكلة . لذلك
نتساءل قبل أن نعرض لتفاصيل أخلاق كانط ، كيف وضع هذا الفيلسوف
المشكلة الأخلاقية ؟

١

اختلفت الآراء فى هذا الموضوع اختلافا كبيرا . فرأى البعض أن
مذهب كانط لا يعدو فى صميمه أن يكون اسقولاية حديثة ، وأن
مؤلفاته مؤداها أن تعطى صورة عقلية لعقائد الأخلاق المسيحية . فأوامر
اله الكتاب المقدس ، والخطيئة والفضل والفداء : تلك فى الواقع ، تحت
ستار الصيغ ، هى مضمون المذهب . ورأى آخرون أن كانط انساق على
الخصوص باعتقاداته الشخصية وأن لب مذهب فى ضميره ، فى طبعه
وفى شخصيته . وبعض الشراح يذهبون الى اننا لا ينبغى أن يهولنا ما فى
المذهب من جهاز نقدى وجدلى ؛ فما هو بالاجمال الا مجرد تحليل
بسيكولوجى : وقالوا ان كانط قد أخذ مادة بحوثه النفس الانسانية ،
وسعى الى أن يستخلص وأن يصف ، من بين مظاهرها المختلفة ، تلك التى
تتعلق بالغريزة الأخلاقية .

ويلوح أنه لا شئ من هذه التأويلات يتفق حقا مع فكر كانط على
نحو ما يظهر فى مؤلفاته الرئيسية عن الأخلاق ، مثل « أسس ميتافيزيقا
الأخلاق » و « نقد العقل العملى » . وهذا الفكر هو مانود أن نستخرجه .

ويبدو أن كانط قد عالج المشكلات الأخلاقية من وجهتى نظر :
كانسان وكفيلسوف .

وكانسان أولا ، اندسج كانط في المجتمع ولاحظه في تطلع . واهتم بالأدب وبالعلوم الأخلاقية . وألقى بشغف محاضرات عن الانثروبولوجيا . واذن فالمشكلة الأخلاقية عنده حقيقة حية لا تجريد . وسنرى كيف - توضع المشكلة الأخلاقية من وجهة النظر هذه طبقا لكتاب « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » .

نستطيع أن نميز وأن نلتقط الأحكام التي يطلقها الناس على الأمور الأخلاقية في الحياة العامة . هذه الأحكام متى فرضت معطيات كانت المسألة أن نعرف ما هي المبادئ التي تحددها ، وهل هذه الأحكام بتعميقها يمكن أن ترد إلى الوحدة . على هذا النحو أخذ سقراط مادة لتحليلاته الآراء الشائعة عن الأشياء الأخلاقية . اننا نعرف أن الانسان في الفلك لم يقنع بقوانين كبلر التي كانت قد استخرجت مباشرة من الملاحظة ؛ ان العلم الحقيقي قد أنشأ نيوتن الذي أراد أن يفسر هذه القوانين التجريبية باستنباطها من مبدأ مستمد من الخواص الجوهرية للمادة على العموم . تسأل كانط أليس على الأخلاق أن يؤدي مهمة من هذا القبيل ؟ والمبادئ التي يستطيع الانسان أن يحصل عليها بالمنهج الارتجاعي regressive الذي أشرنا إليه ، لن تكون قط الا تجريبية . سنعلم أن الناس يسلمون بها في الحياة العامة ، ربما من حيث لا يشعرون ، ويطبّقونها ؛ ولكننا سنجهل هل هذه ملزمة في الواقع ، وهل نحن ملثمون بالفعل بأن نتلاءم معها ؟ ان نكون قد صنعنا بالاجمال نسوى التاريخ الطبيعى للذهن الانساني .

ثم ان هذه المبادئ ، اذا اعتبرناها ذات طبيعة خاصة ، وهكذا فان إحدى الفكرات الأساسية التي ينتهي اليها تحليل الأحكام الأخلاقية للحياة العامة فكرة الكرامة الانسانية . والقيمة الأخلاقية التي تقومها يجب أن تكون أرفعها جميعا ؛ وفي الوقت نفسه يجب أن تكون أقربها إلى التناول ، خلافا لتلك التي يعطيها العلم أو الجمال أو الميزات الخارجية ، أو هي تكون أكثر بعدا عن التناول بقدر ما تكون أكثر ارتفاعا .

وسمة أخرى للمبادئ الأخلاقية هي فكرة الالتزام المتصلة بها . الزام عجيب يفرض الطاعة وفي الوقت نفسه يعمل من الداخل لا من الخارج ، كقانون مطلق يعطيه الكائن لنفسه .

وسمة أخرى : القانون الأخلاقي لا يأمرنا بأن نعمل لتحقيق سعادتنا ؛ بل يأمرنا بأن نغض النظر عنها . ومع ذلك فالعقل يتطلب أن من أدى واجبه يحصل عاجلا أو آجلا على السعادة ؛ وأن تكون الفضيلة ، في طبيعة الأشياء ، الوسيلة التي لا تخطئ للوصول اليها .

هذه السمات المختلفة تبين أن الأفكار الأخلاقية ليست مجرد نتاج للوقائع ؛ وأنها فى عناصرها المميزة لا يمكن أن تكون مشتقة من التجربة . هاهنا «وجوب» (Sollen) لا ينحل الى «كينونة» (Sein) . فهذه المعانى يجب اذن أن تكون «أولانية» والآن ما قيمة المعانى «الأولانية» ؟ ان الميتافيزيقا كانت تجعل «الأولانى» والمطلق شيئا واحدا . فما كان يبدأ مباشرة من العقل كان عند أرسطو حقا على نحو مباشر . وعند كانط الأمر مختلف جدا . يرى مؤلف «نقد العقل الخالص» أن الأصل «الأولانى» لمعنى ما هو أولا داع لعدم الثقة فيما يتعلق بقيمة ذلك المعنى . لأنه اذا كانت بنيتنا العقلية خاصة وحادثة ، فان المعانى «الأولانية» ، لأنها تأتى منا ، تكون عرضة جدا لأن تكون هى أيضا نسبية .

ومن هنا ضرورة وضع المشكلة الأخلاقية مرة ثانية وعلى نحو جديد . يجب أن نبحث ، كما فعل نيوتن للعالم الفيزيقي ، عما اذا كنا نستطيع أن نجد فى الشروط الجوهرية الرئيسية للعمل التطبيقي ، مبدأ يمكن أن تستخلص منه هذه المعانى . وحين نكون قد أسسنا المعانى الأخلاقية على مبدئها الحقيقى ، حينئذ نستطيع أن نتحدث فلسفيا عن قيمتها . ثم ان مجرد التحليل للمعانى الشائعة يعطينا عن الأخلاقية فكرة يمكن أن تبقى ناقصة جدا . لن نستطيع أن نصوغ هذه المعانى على وجه الدقة الا بعد أن نكون قد نقدناها وأسسناها موضوعيا . وكذلك الرياضى يتلقى من المعطيات الجارية فكرة المثلث أو الدائرة ؛ ولكنه يريد أن يضيف على هذه الفكرة العاشمة الكمال والاحكام ، وحين يولد المثلث تبعا لقانون متعقل تمام التعقل يكون عنه معنى مضبوطا .

على هذا النحو وجد كانط نفسه منتهيا الى وضع المشكلة الأخلاقية على نحو جديد .

ولكن هنا تعرض لنا صعوبة . ان كانط لا يجد نفسه فى حال الرياضى الذى هو حر فى انشاء الأشكال التى تحلو له . لقد انتهى «نقد العقل الخالص» الى نتائج يتعين عايه أن يضعها فى تقديره . أقر على الخصوص المبدأين التاليين : (١) من المستحيل علينا أن نصل الى معرفة أشياء مجاوزة للحس ، الميتافيزيقا الكلاسيكية مستحيلة ، والله ، والحرية وبقاء النفس ، موضوعات تفلت من قبضتنا أفلاتا . (٢) الطبيعة التى هى مسرح نشاطنا خاضعة لقانون عليا ميكانيكية لاسبيل الى اجتراحه ، الظاهرات فيه مرتبطة ارتباطا من شأنه ألا يترك أى مكان لفعل حر .

هاتان النتيجةتان تؤثران في الأخلاق تأثيرا جسيما . لأن المعاني الأخلاقية فيما يبدو تتطلب هذه الموضوعات المجاوزة للحس التي استحال علينا معرفتها . حين نسلم بوجود الله وبالحرية وببقاء النفس نبين إمكان الالتزام وإمكان الجزاء الأخلاقي وإمكان الاتفاق بين الفضيلة والسعادة . ولكن إذا كانت هذه الموضوعات المجاوزة للحس لا يمكن معرفتها ، فإن أساس الأخلاق لن يمكن أن يكون فيما يبدو إلا شعورا لا معرفة ، وتكون الأخلاق بالضرورة صوفية في مبدئها وفي منبعها . بيد أن كانط كان ينفر أشد النفور من التصوف ، ومن الاشراقية التي كان يسميها بشيء من الزرارية - شعوضة - Schwärmerei . ومن وجهة أخرى ، وفقا للنتيجة الثانية من نتائج « النقد » لا يستطيع الإنسان أن يفكر في أن يقيم الأخلاق على الطبيعة . لأنه مادامت الطبيعة تعرض لنا ميكانيكية مطلقة ، فإن الأخلاق التي تقترحها لنا لا يمكن أن تكون إلا أخلاق النجاح والسعادة والمنفعة لا أخلاق الواجب والالتزام اللذين يفترضان فاعلا حرا .

هذا إذن هو المأزق dilemme : إما أخلاق صوفية صرفة ، وإذن بلا قيمة في نظر العقل ، أو أخلاق مشروعة فلسفيا ، ولكن مستبعدة كل حرية وبالتالي كل أخلاق بالمعنى الصحيح .

فهل يستحيل الخروج من هذا المأزق ؟ إذا دققنا النظر في نتائج النقد رأينا أن بين إمكانية المعرفة بمعناها الدقيق وعدم إمكانية المعرفة ، يترك النقد مكانا لحد أوسط . صحيح أن العقل الحدسي الذي يكون ضروريا لكي يدرك الحقائق المجاوزة للحس ولكي يعرفها حقا يجاوز طبيعتنا . والحدس الوحيد الذي يملكه عقلنا هو الحدس الحسي ، ولذلك فالعقل النظري عندنا لا يمكن أن يعرف الا ظاهرات . ولكن خارج العقل الحدسي الذي نستطيع تصوره ولكن ينقصنا ، وخارج عقلنا النظري المقصور على العالم الظاهراتي ، نستطيع أن نعتبر العقل في ذاته الذي يسيطر على العقل النظري والذي بفضلنا نستطيع أن نخضع هذا العقل دون الوقوع في دور . فيكون المطلوب حينئذ أن نعرف هل الأخلاق التي لانستطيع أن نؤسسها على معرفة الأشياء في ذاتها ، ولا على معرفة الطبيعة ، لا يمكن أن تؤسس على العقل في ذاته ، على العقل الخالص مجردا من صور الحساسية . العقل في هذا الافتراض لن يكون مقصورا على أن يستدل على موضوعات معطاة له من الخارج ، كما يكون الحال حين يبني العلم ، ولكنه هو نفسه لن يستطيع أن يعطي نفسه موضوعات يجد فيها شموله وما لديه من وحدة التنسيق . وتكون الأخلاق حينئذ حصيلة

للعقل الخالص ، وصورة للعقل التام الأعلى ، كمبدأ فعال للتعين وللعمل .
والمشكلة توضع ، آخر الأمر ، على النحو التالى : أيستطيع العقل الخالص بنفسه أن يكون عمليا ؟ وهل يشتمل العقل بذاته على الشروط الضرورية الكافية لقانون أصيل غير القوانين الميكانيكية للطبيعة ، وعلى شروط توجيهه للإرادة مطابق لهذا القانون؟ ثم إذا استطعنا أن نقيم مثل هذه المبادئ ، كان هناك محل لمواجهة بقوانين الطبيعة التى تعتمد عليها السعادة لكى نحدد علاقة السعادة بتلك المبادئ . وأخيرا متى أقمنا مبادئ الأخلاق ومبادئ علاقتها بالسعادة على العقل الخالص ، يبقى أن نواجهها بهذه الموضوعات الفائقة على الحس تلك التى يمنعنا النقد من معرفتها وإن سمح لنا بتصورها ، لكى نرى ما إذا لم يكن هنالك شئ من الحق فى الفكرة المسبقة التى تقيم علاقة بين الأخلاق والدين .

٢.

وإذا سرنا حسب هذه النتائج لبحثنا ، وقارنا وجهة نظر كانط بوجهة نظر اليونانيين ، تبينا فارقا كبيرا . فعند اليونانيين الأخلاق فن غاية ككل فن أن يتم ، فى طريق فعل الطبيعة ، العمل الذى تزودنا الطبيعة ببداياته . الطبيعة تنزع الى تحقيق فكرة الانسان . وهى لا تصل الى ذلك الا على وجه ناقص ، بسبب العقبات التى تثيرها هى ذاتها اذ تعمل على تحقيق أفكار أخرى . والأخلاق تدعو الى تنحية هذه العقبات ، حتى تساق الطبيعة الانسانية الى الكمال الذى يخصها . أما عند كانط فالأخلاق لا يمكن أن تسير من الطبيعة لأن الطبيعة ميكانيكية صرفة تستبعد كل عفوية وحرية ؛ الأخلاق تأمرنا بأن نحقق شيئا لا تستطيع الطبيعة أن توجده لا من جهة الواقع ولا من جهة الحق .

ان مبدأ أخلاق كانط هو من جهة أخرى مختلف جدا عن مبدأ الأخلاق المسيحية . الأخلاق المسيحية تقول للناس : « كونوا كاملين كمال ربكم الذى فى السموات » فالنموذج هو الكمال الالهى موضوعا من أول الأمر . الواجب يرجعونه مباشرة الى هذا الكمال . وبما أن الانسان ، متروكا لقواه الخاصة ، عاجز بالبداية عن أن يؤدى هذه المهمة ، فالدين يعده معونة الفضل الالهى . واذن فأساس الأخلاق المسيحية فى الله غاية ووسيلة معا . أما عند كانط فلما كان الله لا يمكن أن يعرف فهو لا يمكن أن يكون أساس الأخلاقية . منطلق الأخلاق لا يمكن أن يوجد الا فى العقل نفسه . الأخلاقية بالضرورة استقلال (أوتونوميا) .

أمعنى هذا أن أخلاق كانط لا يجمع بينها شيء وبين أخلاق اليونانيين ولا الأخلاق المسيحية ؟

ان الفروق التي أشرنا اليها لو دققنا النظر فيها وجدنا انه حيث تختلف أخلاق كانط عن الأخلاق المسيحية تقترب من الأخلاق اليونانية ، وحيث تقترب من الأخلاق المسيحية تبتعد عن الأخلاق اليونانية . والواقع أنها تختلف عن الأخلاق المسيحية ، لأنها استقلال : وفي هذا تقترب من الأخلاق اليونانية التي ترى الاتجاه الى الخير كامنا في الانسان بما هو كائن ناطق . ومن جهة أخرى تختلف عن الأخلاق اليونانية من حيث أنها تأمرنا بأن نجاوز الطبيعة ، لا الى حد ما ، بل على الاطلاق . ومن هذا الوجه تقترب من الأخلاق المسيحية التي تفرض علينا حياة فائقة على الطبيعة . وأخيرا يضع كانط المشكلة الأخلاقية بحيث يحاول أن يجمع بين كمون الأخلاق اليونانية وتعالى الأخلاق المسيحية .

٣

ما قيمة هذه النظرية عن المشكلة الأخلاقية ؟ انها في صميمها وضع لهذه المشكلة على التعاقب من وجهين . أولا يصعد كانط بالتحليل من المعانى الأخلاقية الشائعة الى المبدأ الأقدّر على تفسيرها وتنظيمها .

وجهة النظر هذه ذات رواج عظيم جدا اليوم . ان الفكرة السائدة عموما أنه لاقامة الأخلاق لا يكفي أن يدخل الانسان في نفسه وأن يحبس نفسه في ضميره الفردى ، بل يجمل أن يلاحظ جميع المظاهر الخارجية للحياة الروحية ، وأن يسعى الى أن يستخرج منها المبادئ المدبرة بالتحليل . ولكنهم يجدون الأساس الذي يتخذة كانط في أسس ميتافيزيقا الأخلاق أساسا ضيقا ، ويوسعون هذا الأساس الى ما لا نهاية بالتاريخ والانثروبولوجيا وعلم الاجتماع .

أينبغى مع كانط أن نضيف الى هذه الدراسة دراسة تأليفية تنزع الى استنباط المبادئ وتأسيسها عقليا ؟ من يريدون أن تكون الأخلاق مجرد علم طبيعى سينبذون هذه الدراسة ، ولكن الى جانب هؤلاء لا يزال كثيرون من الفلاسفة حتى يومنا هذا يبحثون عن أسس الأخلاق . وهذه الأسس يذهب كانط الى أننا لا نستطيع أن نجدها خارج الطبيعة ولا فى الطبيعة الأخلاقية لا تقوم على الميتافيزيقا القطعية ولا على البسيكولوجيا . وجهة نظر غريبة . ومع ذلك فيبدو أننا نحن أنفسنا فى موقف شبيه بهذا ، لأننا لا نريد كما لا يريد كانط أن تؤسس الأخلاق على ميتافيزيقا

لم تستطع أن تبقى من حيث هي علم أول ؛ ولا نستطيع مثله أن نجد ،
فى مجرد ملاحظة ما هو كائن ، الإشارة الى ما يجب أن يكون .
فمن الطبيعى اذن أن نتساءل كما تساءل هو عما اذا كان العقل
متصورا على أنه حد وسط بين الطبيعة والفائق للحسى ، لا يستطيع ان
يزودنا بالمبادئ الخاصة التى تحتاج اليها الأخلاق .

ومع ذلك فحتى لو نظرنا من هذه الزاوية ، فهل حل كانط يفرض
نفسه ضرورة ؟ انه حل تسوده التفرقة بين العقل والطبيعة معتبرين
لا متجانسين من حيث أن الطبيعة أساسيا المساسية وهى خارجة كلها
بالنسبة الى الفهم . هذا التعارض الجذرى القائم بين الطبيعة والعقل
يضطر كانط الى أن يستنبط مبدأ الأخلاق من العقل الخالص دون سواء ،
وعلى هذا النحو ينتهى الى عقلانية مغلقة ، تستبعد الشعور ، الى
الصرامة (rigorisme) .

وجهة النظر هذه وهى ثنائية متشددة ، أهى صحيحة ؟ .

لو سلمنا بأن نظرية كانط فى هذه المسألة تحتمل مراجعة وأن من
الممكن بعد أن نفرق كما هو ضرورى بين العقل والطبيعة ، أن نسعى الى
التقريب بينهما والى التوفيق بينهما فى وحدة عيانية خصبة ، فلن يكون
للمشكلة الأخلاقية أن توضع من طرف الى طرف آخر من التأمل الأخلاقى ،
على نحو ما هى موضوعة عند كانط . فبدلا من أن نلتمس مبادئ الأخلاق
فى العقل الخالص فقط ، نستطيع حينئذ أن نلتمسها فيما ينبغى أن
يقام من علاقات بين الطبيعة والعقل ؛ وربما يكون موضوعها ليس فقط
أن نرتب التصرف الداخلى أو حتى أن نوفق بقدر المستطاع بين الطبيعة
والعقل ، بل أن نحقق العقل تحقيقا صحيحا بواسطة الطبيعة ، وأن نجعل
من الطبيعة تعبير الحياة وكيونة العقل .

هذا التصور يؤدى الى النتيجة التالية : فى نسق كانط الشعور
بالضرورة مستبعد من مبدأ التصرف الأخلاقى ، لأن الشعور ، طبقا
لثنائية الكانطية ، المؤيدة برأى كثيرين من الفلاسفة ، ليس خاضعا
لسلطان الارادة وسلطان العقل . فمبدأ : « أحب جارك » ليس له معنى
عند من جعلوا مبدأ أن الحب لا يؤمر به . ولكن اذا سلمنا بأن العقل
والطبيعة مندربان الى الائتلاف ، رانهما ليسا فى الحقيقة الا مرحلة فى
تطور مبدأ واحد ، عندئذ لن يكون تنافر بين القانون والشعور ، بين
الواجب والحب ، ويكون موضوع الأخلاق هو الأمر بالحب . خلافا لأحكام
الفلاسفة ووفقا لمبادئ الدين المسيحى وللمطامح التى تكشف عنها حياة
الانسانية الأخلاقية ، يكون موضوع الأخلاق أن تؤكد أن الواجب التام
والأسمى ، الممكن تحقيقه لأنه ضرورى ومعقول ، هو أن نحب .

الفصل الرابع

تحليل المعاني الأخلاقية الشائعة

رأينا أن كانط يعالج مشكلات الأخلاق ناهجا منهجين مختلفين : من جهة يأخذ نقطة بداية له معطيات التجربة ، ويصعد بالتحليل من هذه المعطيات الى أعم ما يستطيع ايجاده من قضايا ، لكي ينسقها ويفسرهما ؛ - ومن جهة أخرى يتخذ مبادئه تصورات العقل ، وينزل من هذه المبادئ نحو الظاهرات ، والمعطى ، والتجربة . ولقد قلنا من قبل ان هذين المنهجين لا يلتقيان ضرورة ، لأن المرء اذا بدأ من معطيات التجربة فقد لا ينتهى الى المبادئ الأولى حقا ، القدرة لا على التنظيم فقط بل على التأسيس والتبرير . سوف نبدأ بدراسة النظرية التحليلية التى ترجع الى الخلف .

* * *

أولا ما طبيعة الواقع المعطى الذى سيأخذه كانط نقطة بداية ؟ وهل سيتبع منهجا بسلوكولوجيا ، ويبحث كيف تحدث الوقائع الأخلاقية فى الضمير ؟ ان كانط يمنع نفسه من سلوك هذا المسلك . وكثيرا ما كرر القول أن دراسة الطبيعة الانسانية على طريقة الانجليز انما هو وصف للواقع ، وتخطيط جغرافى للنفس وليس تفسيرا ولا صعودا الى المبادئ . فما هو اذن المعطى الذى سيزود كانط بمادة تحليله ؟ ليس هو الطبيعة الانسانية مأخوذة فى ذاتها ، بل أحكام الناس ، والمعانى الأخلاقية الشائعة ، أو ان شئنا قلنا هى التجليات الخارجية للعقل فى المجال الأخلاقى .

ومن هذه المادة ماذا يستخلص كانط ؟ لقد استوقف نظره التقدم الذى حققه للصناعة وللعلم نفسه منهج تقسيم العمل ، فاعتقد بإمكان

أن نجد في الواقع عناصر يمكن عزلها ، وتحتفظ ، مأخوذة على حدة ، بخصائصها الذاتية ، ومنهج كهذا اتبعه ديكارت حين التمس أن يرد الواقع الى طبائع بسيطة معتبرة على أنها حقيقية . وقد فكر كانط أنه كما أننا في الرياضيات نبدأ من وحدات منعزلة ونشكل العلم بتوليقاتها ، كذلك قد نستطيع أن نقيم الأخلاق بالجمع على سبيل التأليف بين عناصر معزولة بالتحليل . وهو يريد اذن أن يستخرج ، في صفائه ، العنصر الأخلاقي الحقيقي المتضمن في أحكام الناس ، كالكيميائي الذي يعزل معدنا من المعادن عن المواد التي كان ممتزجا بها .

ولكن أيستطيع الانسان أن يقنع بتحليل شبيه بتحليل الكيميائي ؟ اذا رجعنا الى كتاب «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» رأينا أن كانط يضيف الى هذا المنهج ، منهج التحليل البسيط . منهجا آخر نستطيع أن نسميه بالاستنباط الافتراضي ؛ وهذا المنهج عبارة عن أن نضع مبدأ على سبيل الافتراض ، وأن نستخلص منه النتائج وأن نقابل بعد ذلك هذه النتائج بالواقع المعطى . هذا المنهج هو المنهج الذي يستخدم لاستكشاف القوانين العلمية .

هذان هما موضوع استقصاء كانط ومنهجه في صدد المعاني الأخلاقية الشائعة ؛ ولننظر الآن في نظريته .



أيوجد تصور يلخص جميع المعاني الأخلاقية التي يؤثرها الانسان على غيرها حين يريد أن يحكم على القيمة الأخلاقية الحقيقية للمعاني وللتصرفات الانسانية ؟ ان هذا التصور موجود في نظر كانط : انه الارادة الطيبة . الارادة الطيبة هي الشرط الضروري الكافي للقيمة الأخلاقية ؛ وهذا التصور هو الذي سيخضعه كانط للتحليل .

وهذا الاختيار يسترعى النظر . ان كانط لا يقول لنا بأي اعتبارات قد وصل اليه ؛ ولكننا حين نقرأ الصفحات الجميلة جدا التي يشيد فيها بالارادة الطيبة يذهب بنا الفكر الى القول التقليدي : « سلام على الأرض لأصحاب الارادة الطيبة ! » . ويجمل أن نلاحظ أن هذا القول الذي كثيرا ما ردد الناس أنه يلخص الانجيل غير موجود فيه . اننا نقرأ في انجيل لوقا ، الاصحاح ٢ ، الآية ١٤ : « المجد لله في الأعالي وعلى الأرض السلام وبالناس المسرة » .

ومعناه بالنظر الى الآية ٢٢ من الاصحاح ٣ : « المجد لله في أعلى سماواته ، والسلام على الأرض ؛ هكذا يضع الله في الناس رضوانه » . هذه الجملة التي حرف معناها في ترجمة ال « فولوجات » قد قامت بدور هائل في التاريخ الأخلاقي والديني للانسانية ، كما حدث لكثير من الأقوال غير الصحيحة .

ومهما يكن الأمر فإن من تصور الارادة الطيبة ، بالمعنى العادى للكلمة ، يبدأ التحليل الذى يجريه كانط . يقول ان شيئاً واحداً يراه الناس جميعاً طيباً بلا قيد : هي الارادة الطيبة . وعلى صحة هذا الرأى الشائع أعطى كانط أولاً برهاناً أثار دهشة النقد ، لأنه قائم على اعتبارات من اعتبارات الغائية . ونحن نعرف أن كانط لم يمنح فكرة الغائية الا قيمه ذاتية محضة وأنه قد ألغاهها من الأخلاق . ولكننا نعلم أيضاً من وجهة أخرى أنه قد أعلن على الدوام احتراماً عظيماً للدليل على وجود الله المستخلص من العنل الغائية ، وهو دليل ان لم يكن فى نظره دليلاً قاطعاً ، يستطيع على الأقل أن يهيئ الذهن ويعده لتلقى الدليل الحقيقى ، أى الدليل الاخلاقي . والبرهنة على مبدأ الارادة الطيبة لها قيمة من هذا القبيل ، قيمة تشبه أن تكون برانية *exotérique* . وقد بذل كانط جهده ليبين أنه لو كان مصير الانسان أن يعمل على تحقيق سعادته ، لكان فى مقدوره أن يشكو من أن الطبيعة لم تعطه الموهبة اللازمة لبلوغ هذا الغرض . فللوصول الى السعادة ، الغريزة دليل أوثق من العقل لأنها هي نفسها جزء من هذه الطبيعة التى تعتمد عليها السعادة ؛ أما العقل فهو على العكس يبعدنا عن الطبيعة . (وكانط يبين هنا أنه لم ينس روسو) . الطبيعة ترسم الغايات التى تلائمها ، وكلما زاد نموها زادت مطالبها وتعذر ارضاؤها . فى حين أن تنظيمنا موافق جداً لغايتنا ، اذا كانت هذه الغاية هي بلوغ الأخلاقية ؛ لأن العقل يسمح لنا بأن نجاوز الطبيعة وأن نعطي أنفسنا هذه الارادة الطيبة التى هي شئ مختلف كل الاختلاف عن الحالة الغريزية . الارادة الطيبة هي الغاية الوحيدة التى شرطها الضرورى والكافى هو العقل الذى وهبناه .

فما هذه الارادة الطيبة اذن ؟ - وثقاً للمعاني الأخلاقية الشائعة ، سمة الارادة الطيبة العزم على أداء الواجب ؛ واذن ففكرة الواجب تحددها . وقد ذهب كانط أبعد من هذا : قال ان الارادة الطيبة لا تذكو قط أكثر مما تكون فى حرب مع الاستعدادات الطبيعية ؛ وأن الدرجة العليا للأخلاقية هي أداء الواجب ، ليس فحسب بدون معونة الميول بل على الرغم من الميول المعادية .

ولنحلل الآن فكرة الواجب التي وصلنا إليها : الواجب يتصور على أنه يفرض علينا طاعة ، طاعة لقانون نعتبره مطلقا ، وقائما كذلك ، سواء راعته الكائنات الخاضعة له أو خالفته .

ما علاقة هذا القانون بحساسيتنا ؟ هذا القانون له علينا أثر مشهود جدا : انه يولد شعورا خاصا لم يحلل التحليل الكافي في نظر كانط ، وإذا فهمناه على المعنى الصحيح وجدناه يفتح منظرا جديدا على العالم الأخلاقي ؛ هذا الشعور هو الاحترام . والاحترام بمعناه الدقيق ليس ميلا نحو الموضوع الذي يلهمه ولا نفورا . من حيث أننا نحترم احتراماً أخلاقياً شخصا أو قانونا ، لا نفكر في العقاب الذي قد يجره تمردنا عليه . وليس هو أيضا ميلا نحو الموضوع ، لأن ما نحترمه لا يعدنا من هذه الناحية بأي لذة بل يأمرنا بنوع من التضحية . ولكن يبدو من جهة أخرى أن الاحترام فيه ميل وفيه خوف . ذلك أننا نعطي احترامنا على أن بينه وبين طبيعتنا وشائج قربي ؛ نحس أننا حين نتعلق به نعظم نحن أنفسنا . الاحترام متصل على معنى ما بالميل . فما هو إذن ؟ انه عند كانط شعور فريد في بابه ، يمكن أن نسميه شعورا ذهنيا ، انه شعور ناتج عن فكرة خالصة ، في حين أن المشاعر الأخرى ناتجة عن موضوعات ؛ هو الانطباع الذي يصنعه القانون على حساسيتنا ؛ هو وعينا بأننا خاضعون لهذا القانون .

ماذا ينبغي أن يكون القانون لكي يحدث فينا أثرا كهذا ؟ ينبغي أن يكون له طابع الشمول ، وأن ينطبق على جميع الكائنات الناطقة ، وأن يجاوز الى ما لا نهاية في سلطته ارادتنا الفردية . وعلى هذا النحو نصل الى صيغة أولى للقانون الأخلاقي : « اعمل بحيث تستطيع أن تريد بأن يقام مبدأ فعلك قانونا شاملا » .

ولما وجد كانط هذا المبدأ maxime واجه بينه وبين المعاني الشائعة ، وتساءل عما اذا كان يستطيع أن يفسر الأحكام الأخلاقية . مثلا ، الوفاء بالوعد قانون أخلاقي . ولو حاولت أن تنكر شمول هذا المبدأ لما عاد للوعد أى معنى . وفكرة الوعد تهدم نفسها وتختفى في تناقض داخلي لو أن الزام الوفاء بالوعد اعتبر نسبيا ومشروطا .

ويبين كانط بأمثلة من هذا القبيل أن الأنواع الأخرى من الواجبات سواء قبل أنفسنا أو قبل الغير ، يتصورها الوعي الأخلاقي الشائع على أنها في صميمها كلية شاملة (universals) .

لقد فحصنا عن علاقة القانون الأخلاقي بالحساسية ؛ ولننظر الآن

فى علاقته بالارادة • القسانون يأمر الارادة • وبهذا الصدد أقام كانط تفرقة المشهورة بين الأوامر الشرطية و الأوامر الجازمة • الأمر الشرطى هو التابع لغرض يراد بلوغه ، مثلا : 'إذا أردت أن تبني بيتا فاستعمل مواد معينة ؛ وطبق هذه القواعد أو تلك ؛ وإذا أردت أن تكون ذا صحة جيدة ، فكن معتدلا ، الخ • لا أمر من هذا النوع يجيب عن فكرة القانون الأخلاقى • فالواقع أنه لو كان المطلوب هو نستتبع نتيجة بعينها لكان من الممكن ألا لاتكفى الارادة الطيبة لذلك؛ على أن الغايات الشرطية اما أن تكون موضوعة من قبلنا تعسفا أو أنها تضع نفسها فينا بالطبيعة ، ولكن على أنها واقعة ما لا على أنها الزام •

ان الأخلاقية عبارة عن الطاعة لأوامر جازمة ، أى أوامر تأمر بأفعال هى لنفسها غايتها • مثال ذلك : لا تكذب ، لا تقتل • ما هو مأمور به هنا انما هو الفعل نفسه لا النتائج التى يستطيع أن يحدثها : الفعل الأخلاقى شىء لا منقسم •

ولكن ألا نستطيع أن نحدد شروط الأخلاقية تحديدا أتم ؛ بعد أن واجهنا بين القانون وبين الارادة لنبحث عن شروط فعل هذه الارادة التى يأمر بها القانون الأخلاقى ، من حيث أنها لابد أن تتصرف تحت فكرة الشمول فلا بد أن تعمل على تيسير قيام حكم قوانين ، أو قيام طبيعة • ومن ثم كانت الصيغة : اعمل وكأن قاعدة عملك لا بد ، بارادتك ، أن تصير قانونا طبيعيا شاملا •

ولكن أى غاية يمكن أن ترسم لارادة مصممة لكى تتصرف تحت شرط كهذا ؟ لا يوجد الا غاية واحدة يمكن أن تكون شاملة بغير تناقض ، لأنه لا يوجد الا غاية واحدة هى طيبة اطلاقا • • هى الكائن الناطق • من هنا كانت الصيغة الجديدة : « تصرف بحيث تعامل الانسانية دائما ، الكائن الناطق ، سواء فى نفسك أو فى غيرك ، على أنه غاية لا على أنه وسيلة أبدا » .

ولكن كيف أستطيع أن أعامل الآخرين على أنهم غاية دون أن أنزل بنفسى الى دور الوسيلة ؟ أستطيع ذلك لو أن جميع الارادات اتفقت وألفت حكم غايات ، ولو أن ارادتى اتفقت مع الارادة العامة • ومن هنا هذه الصيغة الأخيرة : أساس كل تشريع عملى هو فكرة ارادة كائن ناطق بما هو ارادة تشريعية شاملة •

ولكن كيف يثبتر إقامة هذا الاتساق بين الارادات ، هذه الارادة

العامّة التي يتعين على كل ارادة فردية أن تهدف الى أن تكون تعبيراً عنها ؟

هذا الاتفاق لا يمكن أن يتحقق لا في مجال البحث عن اللذة أو عن السعادة ؛ ولا حتى في البحث العام عن الخير بما هو موضوع لحدس ، ما دام كل حدس عندنا حسياً ونسبياً . ان شيئاً واحداً يستطيع أن يؤسس انسجام الارادات : طاعة العقل . الارادة ، على وفاق مع العقل ، تستطيع أن تعتبر هي المشرعة الشاملة ؛ ولم يعد ضرورياً أن ننظر الى القانون الأخلاقي على أنه مفروض من الخارج على الارادة ؛ فالارادة من حيث هي شاملة لها الحق أن تسمى نفسها القانون : لأنها التعبير عن العقل نفسه ، مصدر كل قانون .

وهكذا نصل الى ما يسميه كانط المبدأ الأعلى للأخلاقية ؛ وهو مبدأ **استقلال الارادة** .

ولكن الارادة لا تكون مستقلة الا من حيث انها في صميمها متحدة بالعقل ، واذن مستقيمة وطيبة . وعلى هذا النحو نبدأ من فكرة الارادة الخاضعة للعقل فنصل الى فكرة الارادة التي تعطى نفسها قانونها ، ارادة متفقة مع العقل ، ارادة طيبة .

ويقرر كانط أن هذه الارادة تفسر الأمر الجازم والاحترام . فمن حيث انها شاملة مستقلة ، ومن حيث انها فردية ، أي متحدة بحساسية ، تكون ملزمة بالاحترام لقانون الواجب .

في هذا البحث عن مبدأ الأخلاقية ، يمكن أن يقال ان نقطة البداية كانت هي **الارادة الطيبة (١)** . ونقطة الوصول هي **الارادة التي هي طيبة (٢)** . هذه هي منبع تلك . الارادة الطيبة هي بدء تحقق الارادة التي هي طيبة وشاملة ، في قلب الارادة الفردية .

ما سمات المبادئ التي وصلنا اليها ؟

أولا انها **أولانية** . كيف يستطيع تحليل يشرع من معانٍ معطيات ، من وقائع ، أن يصل هكذا الى مبادئ **أولانية** ؟ وفي تقدير كانط أنه قد تخلص من هذه الصعوبة ، لأنه كما قلنا لا يدرس الطبيعة الانسانية ، ولا يدرس معطيات التجربة الحام ، بل يدرس أحكام الناس ، والوقائع الأخلاقية بمعناها الدقيق . وهو يرى انه ليس هنالك تناقض في أن

نستنبط من معطيات تجريبية معينة أن الناس يستدلون تبعا لمبادئ أولانية .

أما أن هذه المبادئ تستخلص من العقل ، فمن المستحيل علينا حتى هذه الساعة أن نثبتها مباشرة ؛ ولكننا نستطيع أن نفترضه لسببين :

١ - أنها شمولية ، ويجب أن نفهم من هذا ، لا أنها موجودة في جميع الأذهان ، بل أنها مقررة على أنها شمولية ، أى على أنها صادقة بلا شرط عند كل كائن يملك عقلا . بيد أننا لا نستطيع أن نقرر الشمول مستندينا إلى التجربة التى لا تعطينا إلا علاقات نسبية وجزئية .

٢ - أنها ضرورية ، أى اجبارية . القوانين الأخلاقية ضرورية استقلالاً عن كل نتيجة يطلب بلوغها . بيد أننا لا نستطيع أن نفسر لأنفسنا بالتجربة تأكيد هذا الالتزام .

فإذا حاولنا باختبار عكسى أن نستخلص هذه المبادئ من التجربة تبيننا بطلان هذه المحاولة . أولا الواقع أن تعين النفس التى تتصل بها هذه المبادئ هو النية . بيد أن النية لا يمكن أن تقع تحت التجربة ؛ ليس فقط تحت تجربة الغير بل تحت تجربتنا نحن فيما يقول كانط : « الوعى لا يصل إلى غور الوعى : ذلك ما قد فهمه صاحب المزامير اذ يصيح : يا الهى طهرنى من ذنوبى المستورة ! » .

ثم ان التجربة فى الأمور الأخلاقية تفترض المبادئ نفسها التى نريد أن نستخلصها منها . ومعانى الإرادة الطيبة والواجب والاحترام ، والقانون ، واتفاق الإرادات ، والخير ليس لها معناها الأخلاقى إلا من حيث أنها تشتمل على معان مأخوذة على أنها شمولية وعقلية .

هذه المبادئ أولانية اذن . ويضاف إلى ذلك أنها تأليفية ، لأنها تؤلف بين معان غير متجانسة : معانى الإرادة والقانون والفرد والشمولى . حين نقرر أن الانسان هو لنفسه قانونه نعى أن نقول ان الإرادة الفردية يجب ويمكن أن تكون على وفاق مع الإرادة الشمولية . بيد أن هذا التأكيد لاتحاد ضرورى بين الفردى والشمولى ، وبين الإرادة والعقل ، لا يتصور إلا بعملية تأليفية من عمليات الذهن . ان مبادئ الأخلاقية اذن هى أحكام تأليفية أولانية . بيد أن نقد العقل الخالص قد بين أن مثل هذه المبادئ يجب أن نجد لها تبريرا . والتحليل ما كان ليستطيع أن يزودنا بهذا التبرير ، فلا بد من الالتجاء إلى منهج آخر ، إلى المنهج التأليفى .

ولكن قبل أن أتناول هذا القسم الثانى ، أعتقد أن من المفيد أن أخضع النظرية التى بسطتها فيما نقدم لامتحان نقدى .

الفصل الخامس

تحليل المعاني الأخلاقية الشائعة (تابع)

بسطنا في الدرس السابق ما يمكن أن يسمى بالنظرية الأخلاقية التحليلية والتراجعية *régressive* عند كانط . وبيننا كيف أن كانط أخذ مادة لبحثه المعاني الأخلاقية الشائعة وحللها وبحث عن أرفع مبدأ فيها ، عن الفكرة الهادية ، الماثلة في الوعي على تفاوت في درجة مثولها . وسنخصص هذا الدرس وما يليه للامتحان النقدي لهذه النظرية .

* * *

ولنلخص أولا نتائج الدراسة التي خضنا فيها . لقد بدا لنا أن كل هذه النظرية التراجعية عبارة عن استنباط هذه الحدود الأساسية :

- ١ - تصور الإرادة الطيبة .
- ٢ - تصور الواجب .
- ٣ - تصور القانون الأخلاقي .
- ٤ - تصور استقلال الإرادة .
- ٥ - تصور إرادة هي طيبة اطلاقا .

واذ وضع كانط أولا تصور الإرادة الطيبة ، بما هو تعبير ملائم عن فكرة الأخلاقية ، بحث عما نراه قواما لهذه الإرادة الطيبة ، ووجد أنه هو إرادة المرء القيام بواجبه . ولكن ما الواجب ؟ أنه كون الإنسان خاضعا لقانون ما . ماذا يجب أن يكون هذا القانون لكي يفسر فكرة الواجب ؟ ينبغي أن يقضى بأن نعمل تبعا لقاعدة *maxime* تقبل أن تكون شمولية بغير تناقض . أن قانونا كهذا هو ما يسمى بالقانون الأخلاقي . ولكن بأي شرط يستطيع تحقق هذا القانون أن يكون ممكنا لإرادة فردية ، مالم

تكن هذه الارادة فى صميمها متحدة بالارادة الكلية التى ينبثق منها الأمر؟ على هذا النحو نصل الى تصور استقلال الارادة . ولكن لابد حينئذ من تصور ثنائية فى الارادة : الارادة الفردية المعرضة للزلل ، والارادة العامة وهى فى صميمها طيبة . ونهاية الاستنباط هى هذه الارادة التى هى طيبة . ومعنى هذا أن الارادة الطيبة تعبير أول ، وارهاس للارادة التى هى طيبة ؛ وربما أمكن التقريب بين هذه النظرية المجردة والميتافيزيقية الصرفة وبين الكلمة الدينية الرائعة التى قالها بسكال : « هون على نفسك . فما كنت لتبحث عنى لو لم تكن قد وجدتنى ! » .

لننظر الآن فيما لهذه النظرية من قيمة . سنبحث على التعاقب عن نقاط ثلاث :

١ - المشكلة التى وضعها كانط فى هذه النظرية التى نسميها تحليلية وتراجعية .

٢ - الاستنباط الذى هو هيكل النظرية .

٣ - الدلالة التى يعزوها كانط الى نتائج تحليلية ، أى الطابع الأولانى التأليفى للمبدأ الذى ينتهى اليه ، سنعالج اليوم النقطتين الأوليين .

المشكلة التى وضعها كانط قوامها كما رأينا أن يأخذ مادة لبحوثه ، لا الطبيعة الانسانية فى تجلياتها المباشرة ، مشاعرها أو ميولها ، أو موضوعات ميتافيزيقية ، بل الأحكام التى بها يعبر الناس عن أفكارهم عن الأخلاقية . فالمشكلة التى يضعها لبست بسيكولوجية ، بالمعنى القطعى للكلمة ؛ ولا هى ميتافيزيقية ، بل هى تحليلية بالمعنى الدقيق .

ومن المحقق أن هذا المنهج ، الذى لم يخترعه كانط ، لأنه يرجع الى سقراط ، منهج دقيق خصيب . وان له فى أيامنا هذه خطوة عظيمة . يخلو للباحثين أن يعرضوا عن المنهج البسيكولوجى أو الاستنباطى ، ليقتبلوا على دراسة حصيلة النشاط الانسانى ، باعتبارها دراسة أكثر علمية من ذلك المنهج . فاذا نحن حللنا هذه الحصيلة سعدنا الى القوانين والى القوى التى ولدتها .

ولكن يؤخذ على كانط بهذا الصدد أنه قنع بالنظر فى المعانى التى كانت تحت يديه ، تلك التى تزودنا بها الملاحظة المباشرة ، بدلا من أن

يدرس التطور التاريخي التي هي نتيجة له . فالمسيو رويسن (مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، سنة ١٨٩٨) قد بين أن منهج كانط قد عارضه كبار الأخلاقيين الألمان أمثال « هارتمان » (Hartmann) و « فندت » و « يولسن » ، عارضوه باستعمال المنهج التاريخي . قالوا أن التاريخ وحده يعطى التفسير الحقيقي الموضوعي للأشياء : ولذلك وجب على كل دراسة أخلاقية أن تبدأ على الأقل باستقصاء تاريخي تام وعميق بقدر ما في الامكان .

ما يكون لنا أن ننازع في قيمة هذه الملاحظة : فان من مفاخر عصرنا أنه طلب إلى الماضي كل ما يستطيع أن يقدمه لتفسير الحاضر . ولكن مع التسليم بهذا ، أيمن أن يقال بأن نظرية كانط غير ذات قيمة intérêt لأنها غير مسبقة باستقصاء تاريخي عن تطور الأفكار الأخلاقية ؟ يجب أن نضع في الاعتبار أن كانط قد وضع مشكلة مختلفة جدا عن المشكلة التي يضعها المؤرخ . فالمؤرخ يريد أن يتبين كيف ولم تحدث الوقائع ، ويريد أن يستكشف السوابق التي حدثت ظهورها . مشكلة كانط هي هذه : تحليل الأفكار الأخلاقية ، من حيث هي معطيات في اكمل صورة نعرفها لها ، لا لاستكشاف شروط ظهورها بل لايجاد المبادئ التي هي متضمنة فيها والتي تصنع وحدتها . أيقال ان هذه المسألة لا حل لها ولا فائدة منها ؟ اننا لو أمعنا النظر نجدها في مجالات أخرى . ففي مسألة النحو واللغة مثلا ، يمكن أن نتساءل عن الصور المستعملة في اللغة الأنقى والأرشق ، كما يمكن أن نبحث عن الأطوار المختلفة التي مرت اللغة بها ، وعن تاريخها وتطورها . في بلادنا جعلت الأكاديمية الفرنسية رسالتها أن تتخذ وجهة النظر الأولى ، في حين أن المتخصصين يميلون إلى اتخاذ وجهة النظر الثانية .

ان المشكلة التحليلية لا المشكلة التاريخية هي التي وضعها كانط . للوصول إلى حل لها ، للتاريخ بلا ريب دور يؤديه . ولكن ليس يلزم أن يكون استعماله على النحو عينه حين نريد دراسة تطور الأفكار الأخلاقية . قد نطلب إليه أنوارا ، ولا نسلم بأنه كاف . فمن ذا الذي يعلم أولانيا أن الحاضر لا شيء فيه زيادة عما في الماضي ؟ للبحث عن المبدأ الذي تعتمد عليه أحكامنا في أمر الأخلاق نستطيع أن نستعين بالتفسيرات التاريخية ، ولكننا لا يجوز لنا أن نقنع بهذه المعطيات . ان فلسفة التاريخ اذا أرادت أن يكون لها تاريخ دون أن تخرج عن مجاله ، ليست سوى تطبيق لقانون القصور الذاتي : لا نستطيع الا أن تحدثنا عن الماضي باقيا في الحاضر . وهي تستبعد بالافتراض ، كل نشاط للذهن حقيقي . أما كانط فانه يطلب ما يصنع

الاتساق والوحدة المعقولة بين أحكامنا، وهي مشكلة مختلفة أشد الاختلاف عن مشكلة أصلها التاريخي .

ولنصف أخيرا أنه لبلوغ الغرض الذي يرمى إليه كانط لا تستطيع صفات المؤرخ أن تكفى . ولا بد ضرورة بالاضافة الى الملاحظة العلمية ، من روح اللطافة تلك التي تحدث بسكال عنها ، والتي قال انه لا غنى عنها لمن أراد دراسة الأمور الأخلاقية .

ومجمل القول ان تقدم الدراسات التاريخية في أمور الاخلاق يجب أن يساعد لا أن يقوض البحث الذي نهض به كانط .

وفيما يتعلق بالنظرية يمكن أن نميز بين الاستنباط الذي به رد كانط الارادة الطيبة الى الارادة التي هي طيبة ، وبين الدلالة التي ينسبها الى نتائج هذا الاستنباط .

لا نستطيع أن ندرس بالتفصيل جميع مراحل الاستنباط ، ونقتصر على أن نعرض ملاحظات تنصب على النظرية في جملتها .

لننظر أولا في وجوه النقد الذي وجه الى هذا الاستنباط معتبرا في صورته . هذا النقد مؤداه الى أن الاستنباط غير صحيح، لأن كانط في خلال استدلالاته قد أدخل خلصة (subrepticement) عناصر لم تكن متضمنة في المقدمات (prémises) .

اعتراض أولا بأن كانط قد بدأ بأن وضع مبدأ صوريا صرفا : الأمر الجازم ، الطاعة لفكرة تشريع شمولي ، بمحض الاحترام للقانون ، دون أي انشغال بالغاية التي يطلب تحقيقها . ولكن في لواحق الاستنباط نراه يدخل فكرة الانسانية بها هي غاية في ذاتها ، وفكرتي مملكة الغايات والارادة الطيبة اطلاقا ، أي أنه يدخل عناصر أخلاقية مادية لا أخلاقية صورية بحتة .

لعل هذا الاعتراض غير وجيه ، أو على الأقل ربما كانت المسألة أعقد وأدق مما يبدو لأول وهلة . ذلك أنه يتعين أن نلاحظ أن الانتقال من الأمر الجازم الى نظرية أكثر ثراء تزود الارادة بمادة مثالية هو بالضبط القصد الذي قصده كانط . يقال أحيانا ان كانط يعد نفسه مخترع الأمر الجازم، وليس الأمر كذلك . انه ينظر الى فكرة الواجب بالمعنى الدقيق على أنها معطاة من المعطيات ، ويرى انها اذا لم تتضح لدى جميع

الاذهان الناطقة بدرجة واحدة من الجلاء فانها في صميم جميع مذاهب الاخلاق التي نادى بها كبار المفكرين وفي صميم الاحكام الاخلاقية عند جمهرة الناس (le commun des hommes) . فما جعله نصب عينيه ليس هو اذن أن يضع معنى الواجب بل أن يبحث عما يقتضيه ذلك المعنى حتى يكسبه ثراء وحتى يستنبط منه أخلاقاً تامة ، تملك مضمونا كما تملك صورة .

كيف يمكن أن يتم هذا الاثراء بغير تناقض ، وبغير اضافة غير صحيحة ؟ لقد نسبوا أن كانط قد اعتقد بإمكان ضرب من الاحكام لم يسلم بها الفلاسفة قبله ، وهي الاحكام التأليفية الأولانية ، التي تيسر لنا أن نكون استنباطات لا تقتصر على أن يستخرج من التصور ما يتضمنه . وهذا بالضبط هو الأمر ها هنا . متى تم لكانط أن يعرف القانون الأخلاقي أخذ يواجه بينه وبين الحساسية وبين الارادة ، اللتين يفترض انهما معطاتان . وبالتأليف بين القانون والحساسية يحصل على تصور الاحترام من حيث هو انطباع لصورة الشمولية على طبيعة فردية . وتصور الغاية الذي يؤخذ عليه أنه أدخله خطأ في خلال استنباطه ، يحصل عليه بالربط تأليفاً بين معنى القانون الأخلاقي ومعنى الارادة ، وبالبحث عن كيف يستطيع الانسان أن يتصور أن الارادة تجد في نفسها جميع الشروط الضرورية لانجاز القانون . واذن فكانط يتصرف باستنباط تأليفي ويستطيع دون أن يناقض نفسه أن يقيم علاقة بين مبدئه الصوري وبعض المبادئ المادية .

ونقد آخر بسطه « شفارتس » Schwartz بسط الباحث العالم في كتابه « دراسات كانطية » Kantstudien . (سنة ١٨٩٨) يلخص في المأخذ الموجه الى كانط في أنه انتقل انتقلا غير مشروع من العقلانية الى صرامة (rigorisme) لم تكن متضمنة فيها على أي وجه . فالواجب كما يفهمه كانط ، هو كبح الحساسية ، وهو أميل الى أن يجعل شعاره أن الواجب هو ما يكلفنا أكثر الكلفة . ومن هنا النكتة التي قالها « شيلر » وكثر ذكرها : « يطيب لي أن أكرم أصدقائي . ولكن للأسف ، أن ميلى يسوقني الى ذلك الاكرام ، ولهذا كثيرا ما تملكنى الخوف من ألا أكون من الفاضلين الصالحين » .

Gern dien' ich den den Freunden, doch thun ich es leider mit
Neigung

Und so Wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin

أفيلزم أن نتهم كانط بأنه لم يصل الى ذلك الاستنباط بواسطة المنطق ، بل باقتناعه الشخصي ؟

يبدو أن من الممكن ، دون اغفال لما لشخصية كانط من نصيب في هذه النظرية على نحو ما أوضحه « شفارتس » ايضاحا جيدا جدا ، أن نبين اتفاقه مع جملة فلسفته . ان كانط في صميمه ثنائى ، فهو قبل كل شيء يقابل مقابلة حاسمة بين العقل والحساسية ، وبين الكلى والجزئى . ومتى وضع هذا اعتقد ، فأكبر الظن أن هذا الرأى فى شطر منه - هو اعتقاد ، كما هو الشأن كذلك فى الرأى المضاد) أن ارادتنا فى الأصل موثوقة بقيود الحساسية وأسيرة للذة ، وهو ترجمة فلسفية لعقيدة الخطيئة الأصلية (péché originel) . والفلاسفة من أهل القرن السابع عشر - ما عدا ليبنتز - أمثال هوبز وسبينوزا كانوا على العموم يرون الطبيعة الانسانية سيئة أصلا . وحتى يومنا هذا لم يثبت أن الحركة الأولى لدى الانسان ليست هى الأنانية . فمتى وضعنا هذين المبدأين : التقابل بين العقل والحساسية ، ووقوع الارادة منذ البداية فى أسر الحساسية ، كان طبيعيا أن يتصور كانط الواجب على معنى الصرامة . ولنلاحظ أن الأمر هنا مقصور على نقطة البداية للحياة الأخلاقية وان النهاية التى تنزع اليها هى بالعكس الانسجام بين العقل والحساسية .

فاذا نحن نظرنا الآن الى المبادئ التى ينتهى اليها كانط ، لم يكن هنالك شك فى أنها تثير اعتراضات . هذه النظرية فى ذاتها عقلانية صورية (rationalisme formel) . انها تضع الأخلاقية فى الارادة متحدة بالعقل ، ومستبعدة صراحة للشعور ولنتيجة الفعل . وهذه فى حقيقتها هى أخلاق النية . نعم ان الناس جميعا يؤيدون الفقرات الجميلة التى يشيد فيها كانط بالارادة الطيبة واستقامة التصرف الداخلى .

ومع ذلك فلو رجعنا الى هذه المعانى الأخلاقية الشائعة التى جعلها كانط هادية له أحسبنا شيئا من الحرج بأن تكون الأخلاقية كلها فى النية . فالواقع أن الضمير (الوعى الأخلاقى) الشائع يجعل نظره تارة الى الارادة الطيبة والنية ، وتارة أخرى الى الشعور بتحقيق الخير . وكانط اذ حصرنا فى صورة الأخلاقية يصدم اذن ، من ناحية ما ، الفكر الذى يتجلى فى أحكامنا .

ولكن الحس العام لا يكفى للفصل فى هذه الامور : ولا بد من الاتجاه الى النقد الفلسفى . ونظرية كانط يشوبها أننا لا نستطيع أن ندفعها الى آخر الشوط دون أن تناقض نفسها . وتحقق الأخلاق الكانطية تحققا

متزايدا من شأنه أن يظهر تناقضا لا يقهر (invincible) بين الموضوع وبين نتيجة الفعل الذي تأمرنا به . الموضوع هو الاستقلال ، تحرير الارادة ، الحرية . ولكن هنالك قانون طبيعي لا يستطيع الانسان أن يفلت منه ، وهو أن النشاط حين يمارس تكون نتيجته العادة . وممارسة الواجب ككل ممارسة تخلق عادة من العادات . والعادة ميل ، وكل ميل من حيث أنه متعلق بالحساسية ، هو عقبة في سبيل الاخلاقية . وينتج أنه كلما زادت طاعة الانسان للقانون الأخلاقي زادت الصعوبة في أن يصبح أخلاقيا ، وهذا أمر غير مقبول ، ويمكن أن يعتبر برهان خلف (une réduction à l'absurde) للمبدأ الذي قد وضع .

هذه النظرية التي تقابل بين الميل وبين الاخلاقية تنطوي على تناقض تجلى من قبل في تحديات الرواقيين . ألم ينساقوا الى القول بأن الحكيم أكبر من « جوبيتر » لأنه حكيم بارادته ، في حين أن « جوبيتر » مقضى عليه بذلك نتيجة ضرورية لطبيعته ؟ وإذا كان مقتضى هذا المذهب أن الكائن يكون بعيدا عن شروط الاخلاقية بمقدار ما تكون طبيعته وعاداته أفضل ، فبالعكس ان أقل نية طيبة ، بدون أي شعور ، وبدون أي فعل ، النية المناقضة للقوانين الأخلاقية الشائعة ، تكفي مبررا للانسان كما بين « بسكال » في « البروفنسيال » الرابعة (١) .

أمعنى هذا أنه يلزم أن ننحى مبدأ كانط وأن نرجع فقط الى الأخلاق المادية التي تضع الغاية أولا ؟ — هذا ليس ممكنا كذلك ، لأننا نستطيع حينئذ أن نتخيل وسائل ، وتنظيما علميا يحقق آليا الغاية المطلوبة دون أن يكون على الانسان جهد يبذل . وواضح أن الأخلاق تفترض فعل الفرد واجتهاده .

أفيلزم إذن أن نقرب وأن نجتمع بين المبدأين بين الصورة والمادة ، وبين القانون الأخلاقي والغاية المطلوب تحقيقها ؟ هذا عسير على من لا يقنع بمختارات مبهمة . فالالتزام الاخلاقي كما بين كانط ، هو مطلق لا يمكن أن نجعله متضامنا مع فكرة أخرى دون أن نقضى عليه . والأمر كذلك بالنسبة

(١) Les Provinciales أو « الاقليميات » عبارة عن ثمانية عشر

خطابا كتبها بسكال عن مسألة الفضل الالهي ؛ معارضا بها اليسوعيين . والخطاب الرابع منها يعرض للاخلاق ويهدم رأي اليسوعيين في أن الفعل لا يكون خطيئة اذا لم يعط الله قبل اتيانه معرفة بما فيه من شر . ويقول بسكال : اننا لو سلمنا بهذا ، « فإن من لا يفكرون في الله ابدا لن يكونوا مذنبين ابدا » .

للخير من حيث هو غاية ، وهو يجد في الحرية عقبة في سبيل تحقيقه أكثر مما يجد فيها عوناً له . فهذا التقريب ليس اذن الا فكرة مبهمه ، كالفكرات التي يقنع الناس بها قهراً في الحياة العملية .

واذن فما المأخذ الذي يعيب حقاً نظرية كانط ؟

بدلاً من أن ننظر مباشرة في النتيجة فلننظر في الطريقة التي جرى عليها كانط . الواقع أن الفكرة التي تسيطر على استنباطه كله إنما هي الحاجة الى تصور تحقق القانون الأخلاقي في متناول الجميع . وما هو في متناول الجميع هو ، من جهة الذهن ، الأفكار الواضحة البديهية بداهة مباشرة ، ومن جهة الإرادة ، حرية الحكم بدون شرط (le libre arbitre pur et simple) . ولنسلم بأن هاتين هما المسلمتان المفترضتان مسبقاً من كانط ، وكل استنباطه ينبسط منطقياً . ولما كانت الأخلاقية قد وضعت كلها في النية على أداء الواجب ، فهي كذلك في متناول جميع الأذهان وجميع الإرادات : ان مساواة الناس أمام الأخلاق مكفولة . هذا الموقف مفهوم جداً عند المعجب القديم بالصفحات التي كتبها « روسو » مشيداً بالفضيلة ومعلياً لها على العلم ، وعند هادم الميتافيزيقا القطعية ومقوض معرفة المطلق .

لقد ذهب كانط اجمالاً ، من قدرتنا الى واجبنا . ونحن نعرف أن « بسكال » قد أصر على سلوك الطريق العكسي . تمشياً مع تعاليم الدين وضع أولاً ما قد أمرنا به ، دون أن يشغل نفسه بأن يعرف هل في قدرتنا أن نؤديه . والمسيرة التي اتبعها « بسكال » أليست هي ، حتى فلسفياً ، - إذا كان لا بد للفلسفة من أن تنظر في المشكلات في حقيقتها الحية ، لا أن تبسطها للتخلص منها - المسيرة الطبيعية والضرورية ؟

وبالاختصار ما هي الأخلاقية ؟ سواء كانت ميسورة أم غير ميسورة في صورتها الكاملة ، إنها الواجب ليس فقط أن نفكر وأن نريد بل أن نتصرف ، وأن نربط قوانا الروحية بقوى الطبيعة ، بحيث نحقق أكثر ما يمكن من موافقة الطبيعة والعقل . وينبغي أن نبداً لا من معان أخلاقية مجردة ، بل من الأخلاقية بما هي واقعة ، بما هي واقع معطى ، إذا أردنا أن نطمئن الى أننا لم نترك منها عنصراً يفلت منا .

ولكن متى جرينا على هذا النحو رأينا أن الواقع بعيد عن أن يقتصر على تضمن صورة للإرادة فحسب ، بل هو دائماً على نحو ما من انحواء الاحساس والفعل ، وهو نفوذ الروح في الطبيعة . وبدلاً من أن تستبعد

الأمر بالحب ، يكون الحب أول الواجبات • ان مهمة الفيلسوف أن يفهم أفضل ما يمكن ، بتحليل لا امتناه ، ماهية هذه الصورة العليا من الكينونة لا أن يركبها اصطناعيا بتصورات هي نفسها مصطنعة .

إذا نظرنا من وجهة النظر هذه تبيننا ما هو حق وما هو مصطنع في نظرية كانط • لقد رأى جيدا أننا بتحليل فكرة الأخلاقية نجد فيها عنصرا أساسيا هو تصور الواجب ، ولكن هذا التصور ، وهو مجرد مرحلة من مراحل تحليل لامتناه ، قد أخطأ في تثبيته وفي تعريفه رياضيا ، ثم أراد بعد ذلك أن يستخلص منه ، وكأنه مبدأ كاف ، جميع شروط الأخلاقية •

الفصل السادس

تحليل المعاني الأخلاقية الشائعة (نهاية)

بعد أن عرضنا تحليل المعاني الأخلاقية الشائعة كما يتضح من أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، شرعنا في الامتحان النقدي لهذا القسم من فلسفة كانط .

وبصدد المشكلة الموضوعية هناك ، بينا كيف أننا بالرغم من إمكاننا أن نأخذ على الفيلسوف أنه لم يجعل لتاريخ الأفكار الأخلاقية المكان الذي يستحقه ، فإننا لا نكون منصفين إذا ذهبنا إلى أن الدراسة التاريخية تستطيع وينبغي أن تحل محل التحليل الجدلي الذي انصرف إليه .

ثم بعد أن امتحنا الاستنباط الذي هو قوام النظرية بالمعنى الدقيق، تساءلنا أولاً عما إذا كان هذا الاستنباط صحيحاً ، وعما إذا كان من الناحية المنطقية مشروعاً .

فالواقع أننا كثيراً ما نرى في الانتقال من الأمر الجازم إلى نظرية الكائن الناطق بما هي غاية في ذاتها ، تحولاً غير صحيح للصورة إلى مادة، فذهب بعضهم إلى أن كانط قد أدخل في مبدئه عناصر تغير من ماهيته وعلى هذا النقد رددنا بأن الطريق الذي سلكه كانط هو بحث عن شروط المعقولة ، لا تحليل منطقي وميكانيكي صرف . فلكي يصل كانط إلى تصور المعاني الأخلاقية الشائعة على أنها معقولة ، أجرى ، وفقاً لقوانين الذهن ، التأليفات التي رأها ضرورية . وبعد أن استخرج معنى القانون الأخلاقي عمداً حيناً إلى التقريب بينه وبين الحساسية ، فكان له من ذلك تفسير فكرة الواجب ، وحيناً آخر إلى التقريب بينه وبين الإرادة ، فكان له من ذلك تصور الاستقلال ، بما هو مبدأ أعلى للأخلاقية .

واتهام آخر بمخالفة كانط للمنطق ، مؤداه أن نتساءل كيف ساع كانط أن يبدأ من العقلانية لينتهي إلى الصرامة (rigorisme) ؟ لقد

أجبنا بأن كانط ليس صارما بالمعنى الدقيق الا فيما يتعلق ببداية الحياة الأخلاقية ، ولكن الانسجام بين العقل والطبيعة هو عنده الغاية التي تسعى الحياة الأخلاقية اليها .

وأخيرا امتحنا النظرية التي تنتج من هذا الاستنباط . وقلنا ان هذه النظرية مؤداها آخر الامر أن تجعل قوام الأخلاقية في مجرد الاتفاق بين الارادة والعقل ، بغض النظر عن الشعور وعن نتيجة الفعل . وقد بينا كيف أن هذه الأخلاق ، أخلاق النية ، وهي أخلاق منفصلة عن الطبيعة الداخلية أو الخارجية ، ليست متفقة اجمالا مع الأفكار الشائعة لدى الناس ، وانها ليست تفسر الا وجهها معيننا من الأحكام الأخلاقية ، بل اننا لو نمينا مبدأها حتى النهاية فاننا ننتهي الى تناقضات ، بحيث أن أخلاق النية ليست بعد هي الأخلاق الحية والمعقولة تمام المعقولة .

لكي نكشف عن العيب الأول في هذه الأخلاق ينبغي أن نبحث كيف تأدى كانط الى الدعوة اليها . بدا لنا أن النظرية الكانطية تنتج من فكرتين مائلتين في ذهنه على الدوام .

أولا ان قراءة مؤلفات «روسو» كانت قد أوحى اليه هذا الخاطر وهو أن الفضيلة لا ينبغي أن تكون امتيازاً لفريق من الناس يفوقون غيرهم في المواهب ، وأن أرفع قيمة أخلاقية يجب أن تكون في متناول أجهل الناس وأعلمهم على السواء ، ومن هنا مسلمته الاولى : المساواة بين الناس جميعا أمام القانون الأخلاقي ، وأهلية متساوية لدى الجميع لممارسته في الحياة .

والمسلمة الثانية كانت في فكر كانط نتيجة للمسلمة الاولى . لكي يتيسر أن تكون الاخلاقية في متناول الجميع ، يرى كانط أنها لا ينبغي أن تتطلب الا قوى موجودة لدى الجميع على التساوى . وهذه القوى هي فيما يتعلق بالذهن ، أفكار واضحة بديهية مباشرة ، وفيما يتعلق بملكة الفعل هي حرية الحكم (le libre arbitre) ، أي لا القدرة على تغيير الأشياء بل قدرة المرء على أن يحدث بنفسه توجيهها بعينه للارادة .

هذان المبدأان هما اللذان يولدان المذهب كله ، فاذا سلمنا بهما في صراتهما فربما نتجت الاخلاق الكانطية عنهما ضرورة . ولكن مهما يكن يبدو من معقوليتهما ، هل يفرضان نفسيهما حقا ؟ وبالاجمال على الرغم من الصيغة المشهورة : « أنت تستطيع واذن فيجب عليك » (du kannst, den du sollst) فان كانط يذهب من القدرة الى الواجب ، ومن الممكن الى الاجباري . وهو ينحو هذا المنحى لكي يكون الواجب في

متناول الجميع . بيد أنه يبدو لنا أن هذا المسلك ليس هو المسلك الذى ينبغى اتباعه ، اذا رأينا أن نجد من مبادئ الاخلاق الحية والمعطاة . ان الانتقال من الممكن الى القاعدة هو قانون النشاط العملى الشائع لدى الناس ، وليس هو قانون النشاط الأخلاقى بالمعنى الدقيق . ان القانون الأخلاقى يظل أمرا شرطيا لو جعلناه تابعا لشروط تحققه . لننظر الى الفعل الأخلاقى فى تلك الحياة الواقعية : الأخلاقية التى يعرضها على الناس قوامها دائما اتحاد ما بين النية والفعل ، ليست هى النية الخالصة ، انما هى التداخل بين النية والواقعة ، انها شعور فعال وهى فى الوقت نفسه فكرة من أفكار العقل ، انها فكرة هى واقع ، من حيث انها تعبر عن نفسها بشعور . ولو سلمنا بأن الأخلاقية معطاة تحت هذه الصورة لوجدنا حينئذ أنها بلا ريب تفترض أفكارا معينة وقدرات معينة ، وأن الأخلاقية اذا كان لا بد من أن تكون فى تناول الجميع على حد سواء (وهو ما يؤكد الضمير الحديث محقا) فهذه القوى يجب أن تخص الجميع . ولكن ما حقيقة هذه الأفكار وهذه القدرات؟ بدلا من أن نضعها دفعة واحدة، كما صنع كانط، فى أفكار واضحة وفى حرية الحكم عارية ، سوف نسلم بأن التحديد التحليلي وتعميق هذه القدرات هو على الحقيقة المهمة التى يتلقاها الفيلسوف. واذا كانت الأخلاقية لاتستطيع أن تقنع بالأفكار الواضحة وبحرية الحكم، واذا كانت تتطلب من الانسان مثلا أن يأمر لا نياته فحسب بل مشاعره، فسوف نضع كمعطاة للمشكلة ، هذا الالتزام على التأثير فى طبيعتنا نفسها ، فى ميولنا وفى حبنا ، ثم نبحث كيف يكون هذا الالتزام متصورا .

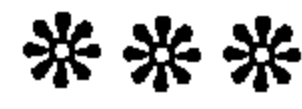
بالاجمال عارض كانط الأخلاق القديمة ، وهى نظرية التفوق المخصوص للفيلسوف ، بمبدأ مهم جدا قد تبناه اليوم جمهوره الناس : الفضيلة ليست امتيازا ، ولا ثمرة لعلم يعز مناله على العامى ، ولا تفوقا يستطيع بلوغه رجل ينعم بوقت فراغ ويعفيه الآخرون من هموم الحياة المادية ، انها فى أكمل صورة لها فى تناول الجميع على حد سواء .

ولكن فى الوقت الذى هجر فيه كانط أخلاق الامتياز والانتقاء رأى أن يهجر أيضا الأخلاق العيانية أو الأخلاق المادية كما يقال . بدا له أنه كان لا بد من الاختيار بين مبدأ الشمولية ومبدأ الامتياز . كان القدماء يطلبون الامتياز مضمحين بالشمولية ، واذا سلم كانط بوجود هذا التنافر بين الاتجاهين ، ترك الامتياز المادى ليكفل الشمولية .

انما هذا المنطق المجرد هو الذى نرى وجوب وضعه موضع الشك ، نعتقد أنه ينبغى الاحتفاظ فى وقت واحد بمبدأ الشمولية ومبدأ الامتياز، وان الاخلاق تأمرنا لا أن نريد أداء واجبا فحسب بل أن نؤديه بالفعل وأن

نكون أختيارا ، وأن هذا الأمر موجه الى الجميع على حد سواء . وكيف يكون ممكن التحقيق ؟ ان الممارسة تبينه والنظرية تلتزمه .

وعلى هذا النحو لكى نتبين بالضبط المبادئ التى هى صميم أحكامنا عن الأمور الأخلاقية يجب أن نرى فى الاخلاق لا علما قابلا لأن ينشأ تأليفيا . بل مشكلة هى عبارة عن : (١) أن نضع الأمور الأخلاقية فى صورتها الحية والمعقدة ، (٢) وأن نستخرج العناصر المتعددة ، وربما التعارضات التى تخفيها ، كالتناقض بين الشمولية والامتياز ، (٣) وأن نبذل الجهد لتصوير هذه التعارضات على أنها ممكن ردها الى الانسجام ، وذلك بنقلها الى مجال ملائم .



ولكى ننجز امتحان نظرية كانط التراجعية عن الأفكار الأخلاقية يبقى علينا أن نبحث عن قيمة الدلالة التى يراها كانط لنتائج تحليله . المبادئ التى يرى انه استخرجها هى : (١) الأولانية : (٢) التأليفية . هاتان هما النقطتان اللتان سوف نمتحنهما .

١ - الأولانية : يقول كانط ان الاعتراض الجارى عند التجريبيين أن المعانى الأخلاقية قد عرضها العقلانيون تحت ستار مضلل . والواقع أن معانى الواجب والقانون الاخلاقي والاستقلال كما يصفها الأولانيون لا توجد فى الذهن الانسانى ؛ أما المعانى التى هى قوام الدلالة الحقيقية الفعلية لهذه الالفاظ المختلفة فانها تفسر بسهولة بالتجربة . ويبدو أنه ليس ضروريا أن نطيل فى مناقشة هذه الصورة من التجريبية ، لقد فندها جون ستيوارت ميل تفنيدا حاسما ، لقد بين أن أحكامنا الأخلاقية تفترض بالفعل المعانى التى يستخرجها منها العقلانيون ، أفكار الواجب وحرية الحكم ، ولكنه تساءل عما اذا كانت هذه المعانى نفسها لا يمكن ردها الى معطيات تجريبية . والواقع أن التجريبية العامة تدور فى دور فاسد : لاحظت أن التجربة لا تكفى مباشرة لتفسير المعانى الأخلاقية فافكرت وجودها . لقد شوهتها الى أن ردتها الى معان تجريبية بداهة . حولت المسألة الى مسألة .

ولكن دون أن ننفى حقيقة المعانى الأخلاقية التى ينظر فيها العقلانى ، نستطيع أن ننازع فيما ينسب اليها الفلاسفة من أصل وقيمة . على هذا النحو تبدأ الدارونية بالتسليم بالوجود الفعلى للأنواع ولكنها تبحث بعد

ذلك عن أصلها في الاختلاف الميكانيكي لعدد قليل من النماذج الأصلية وبذلك تجردها من قيمتها من حيث هي كيانات (etités) متميزة تميزا جذريا . نستطيع أن نطبق المنهج نفسه على تفسير المعاني الأخلاقية . ودون أن ننكر وجودها الفعلي ، نستطيع أن نتساءل عما اذا لم تكن حصيلة تحول ميكانيكي صرف لأفكار تجريبية محضة . هذا ما تصنع التطورية ، اذ تحاول أن تبين كيف أن انطباعات نفسانية معينة ، ناتجة من التجربة فقط استطاعت بالاثار الميكانيكي للبيئة أن تصبح شيئا فشيئا المعاني الأخلاقية كما نجدتها فعلا في أنفسنا . في هذا التصور ، تكون هذه المعاني تجمعات (١) حادثة من معطيات تجريبية ، يخطئ تحليل غير كاف حين يأخذها على أنها مبادئ أولانية .

لم يجد كانط نفسه في مواجهة نظرية التطور الحالية . فلكي نواجه بين نظريته وتلك النظرية نكون مضطرين الى أن نتخيل ما كان يمكن أن يقوله . ولا ريب أنه ليس من الجراءة أن نفترض أنه ما كان ليقتنع بنظرية التطور في حل المشكلة التي كانت نصب عينيه .

ان فكرة التطور فكرة تاريخية لا تكون مفهومة على معنى تعاقب لصور مختلفة . واذا أريد أن يعطى لهذه الفكرة دلالة فلسفية فيجب تأويلها ، ويمكن أن يتم هذا على أنحاء مختلفة . من الممكن مثلا تصور سلسلة من الحالات يحكمها القانون الميكانيكي ، قانون القصور الذاتي وحده . أو يمكن أن نرى في تتابع التحولات نتيجة النشاط الداخلي لكائن ذي عفوية (doué de spontanéité) . ومن الضروري لمعرفة أي تصور يجب اختياره ، أن نقارن بين الصورة الاولى والصورة الحالية ، وبين نقطة البداية ونقطة الوصول . ولو أننا سلطنا مسلكا آخر ، فاعتبرنا الحالات المتجاورة مباشرة نكون قد جددنا المغالطة القديمة ، مغالطة الأصلع أو الكومة (le sophisme du chauve et du tas) (٢) . أن كوننا نصعد صعودا متصلا لا يمنع من كوننا نصعد . ولكي يكون عمل المقارنة هذا ممكنا ، يجب أولا أن نكون قد اعتبرنا كل واحد من الطرفين في نفسه :

(١) Agrégat s

(٢) مغالطة «الكومة» و «الأصلع» من المغالطات القديمة التي كانت مشهورة لدى الاكاديميين والشكاك اليونان . ذهب هؤلاء الفلاسفة الى ابطال قدرة الانسان على تمييز الحق من الباطل ، وحجتهم في ذلك أن جميع « المعايير » التي يذكرها القطعيون قابلة للزيادة والنقصان ، ولذلك ينتقل الانسان من اكمل بداهة الى اعظم زعزعة دون أن يشعر . ومغالطة « الكومة » حجة عقلية قال بها زينون الايلي ، ومؤداها انك اذا =

وهذا بالضبط ما صنعه كانط . واذن فلا يمكن أن نقلب الكانطية بالتطورية
الا بعد أن نكون أولا قد عالجنا المسألة من وجهة نظر كانط . التطورية
لا تغنى عن الدراسة التحليلية للمعاني الأخلاقية المعطيات ؛ انها تفترضها .

ولننظر الآن على أى معنى وكيف قرر كانط أن المعاني الأخلاقية
أولانية . انه لا يقصد أن يقول أنها فطرية ، فمن المعروف أن هذا ليس
معنى اللفظ عند كانط ، وفى نظره ليس هنالك أى تناقض بين أولانية
ومكتسب . وهو يقول عن الصورتين الأولانيتين للمكان والزمان انهما
(procul dubio acquisitae) مكتسبتان على نحو مشكوك فيه غاية
الشك وفى مقابل ذلك يسلم بأن المعنى الأولانى سيكولوجيا يكون فى نفسه
تجريبيا . وكانط يريد أن يقول اننا حين نطلق أحكاما أخلاقية ، اذا
تساءلنا ، من وجهة نظر العقل ، عما هى المبادئ التى تفترضها ، نجد
أن التجربة وحدها لا يمكن أن تفسرها ، بل انها تفترض مبادئ مجاوزة
للتجربة . والخلاصة أن الأولانى هنا وهناك عند كانط معناه شرط
التجربة لدى عقل يريد أن يفكر دون تناقض . من المحقق أن هناك
تجربة تنمى بل تبعث فينا الأفكار الأخلاقية ، ولكن هذه التجربة مشبعة
من قبل بالعقل .

هل نتبنى هذه النظرية الكانطية كما هى ؟

لقد رأينا أن كانط بدأ كما يجب من المعاني الأخلاقية ، من المعرفة
الأخلاقية الشائعة واستخلص منها مذهبه . ولكن أليس هذا الأساس
أضيق مما يلزم ؟ حين نقصر نظرنا على المعاني الأخلاقية لا يكون لدينا
جواب على هذا السؤال : أهى ممكنة التحقق ؟ ان من التكلف أن ننظر فى
تصور أخلاقى على انفراد دون أن نربطه بمثال وبواقع عياني . كل أخلاق
معطاة حقا مجسدة فى ممثل لها . فشخص سقراط وحياته جزء متمم
(partie intégrante) لأخلاقه كما هو شأن تعاليمه . وكذلك المسيحية
ليست مذهباً فحسب بل هى حياة وهذه الحياة هى النتيجة لحياة يسوع ،
انها لا تنتقل من فم لقم ، انها تبلغ بالفضل الإلهى ، بالمشاركة فى كينونة
صاحب الدعوة (l'initiateur) . فالأخلاق ليست اذن معطاة فى مجرد
معان قابلة لأن تتصور سابقة على التجربة . انها فى صميمها شئ حى ،

= أخذت من كومة قمح حبة واحدة بقيت لديك كومة قمح ، واذا أخذت منها حبة أخرى
بقيت لديك كومة قمح أيضا ، وهكذا الى مالا نهاية . واذن فلو انك أخذت من كومة
القمح جميع حباتها ل بقيت لديك دائما كومة قمح . أما مغالطة « الأصلع » فمؤداها انك
مهما أخذت من الشعرات فى رأس رجل لم يصر أصلع ، اذ يستحيل علينا أن نتبين اللحظة
التي يبدأ بعدها فقد شعر الرأس (المترجم) .

طبيعة وفكرة في آن واحد ، ائتلاف لا تنفصم عراه بين تجربة ومبدأ أولانى . وانما بالتجريد فقط نميز في الواقع الاخلاقى بين عنصر عقلانى وعنصر تجريبي . واذا كان الامر كذلك فمذهب كانط هنا أيضا ، مسرف في التجربة ، انه ينظر في جانب من الواقع يستخرجه الذهن فعلا من الأشياء المعطيات ، ولكنه لا ينبغي أن يعزله عن غيره ليجعل منه لا مشروطا ونقطة انطلاق ، كل تصور هو نسبي الى درجة التحليل ومؤقت .

٢ - الطابع التأليفي : المذهب الذى نحن بصدده هنا عبارة عن الجمع في تصور الاستقلال بين الارادة الفردية والارادة الشمولية . ما الراى في نظرية كانط هذه ؟

الآراء الشائعة في هذه المسألة بسيطة الى حد ما . أغلب الناظرين يستمسكون في حماسة اما بمعنى الفردى أو بمعنى الشمولى . والفريق الأول لا يريدون أن يروا في القانون ، أو في الجماعة الا تجريدا ، ويصفون بالمتصوفة من يرون لهذه الامور حقيقة غير حقيقة الافراد . وبالعكس ، الناظرون الذين يبدأون من اعتبار الجماعة والهيكل الاجتماعى يرفضون أن ينسبوا الى الفرد بما هو كذلك وجودا حقيقيا . ومع هذا فهذان المعنيان «الفردى» و «الشمولى» ، معتبرين مانعين أحدهما للآخر و «متخارجين» ، لا يكفيان في الحياة العملية ، ونرى كل واحد من الفريقين محاولا ، دون أن يتخلى عن مبادئه ، أن يعطى بعض الترضية للفريق الآخر . أصحاب الفردية يحاولون أن يقيموا من جديد سلطة القانون بفكرة العقد أو نصف العقد ، وأصحاب الشمولية (les universalistes) يحاولون أن يبينوا أن المجتمع ليس كيانا واحدا ، أفراده ليست الا الظاهرات ، بل هو تجمع مجتمعات ، لها هي نفسها حقيقتها وقيمتها . يحس الفريقان ضرورة التقارب ، ولكن هذا التقارب لا يكون قط وثيقا ما دام كل واحد مقيما على مبدئه ، والمنطق يرد على الدوام صاحب الفردية الى الميل نحو التبدد والفوضى ، وصاحب الشمولية الى الميل الى الاستبداد لقرض الوحدة وتشابه الصورة . واذن فالمبدأان ، الفردى والشمولى ، هما في آن واحد متميزان وضروريان .

ومع ذلك فهل نقبل الطريقة التى جرى عليها كانط للتأليف بينهما ؟

لو اقتصرنا على التقريب بين المبدأين ، مفهومين وفقا للتصورين اللذين لدينا عنهما ، فإن امكان تحقق الاخلاقية يبقى شرطيا ، لأن الارادة

الفردية قد وضعت أمام القانون الشمولى وكأنها أمام شيء لا متجانس ،
وهى عندئذ مقضى عليها بالطاعة فقط . انها لا تستطيع أن تلتحم بالقانون
والواقع أنه يتعين عليها أن تخضع لا أكثر ولا أقل . فهل تستطيع
ذلك ؟ يقول لنا كانط أن الإرادة لا يلزمها أن تطيع الا نفسها . ولكن
ليست الإرادة عينها التى تأمر والتى تطيع : احدهما شمولية والاخرى
فردية . ومن ذا الذى يضمن لنا أن الفردية ، موضوعة فى مواجهة
الشمولية من حيث هى طرف لا متجانس ، ليست عاجزة عجزا قاطعا عن
أن تتوافق معها ؟

هذه الصعوبات ناتجة من السير المنطقى الذى اتبعه كانط ، ناتجة
كما يقول « مسيو دلبوس » من أنه اهتم على الخصوص باقامة نظرية عن
معرفة القانون الاخلاقى . بهذا المعنى حدد تصورات ورتبها . ولكن بالعكس
يجب البدء من الفعل الاخلاقى لا من الافكار الاخلاقية فقط ، ولا ينبغي
أن نفرض على أنفسنا أولانيا مهمة رد الفعل الاخلاقى الى تصورات
والى معرفة واضحة . الفعل الاخلاقى حياة وحب ، وفى هذه الصورة
العليا من الوجود ، قد أعطى الطابعان ، الشمولية والفردية ، مرتبطين
ارتباطا وثيقا .

ان مهمة الفيلسوف هى تحليل هذا الواقع الغنى المعقد . ولكن
من ينصرف الى هذا التحليل يجب ألا يغيب عن بصره الطابع الصناعى
للنتائج التى ينتهى اليها ، يجب ألا ينسى أن عناصر الاخلاقية ليست
قابلة للعزل حقا ولا قابلة لأن تعيد بناء الكل المعطى بواسطة تقريب
تأليفى .

ونخلص اذن الى أن مذهب كانط يعطينا ، منعزلا عن الواقع الاخلاقى
المعطى وفى قالب علمى جدا ، عنصرا هو قطعا جزء أساسى منه ، لأن
الانسانية لا تستطيع ، دون أن تغير طبيعتها ، أن تستغنى عن فكرة
الواجب . ولكن كانط لم يكن على حق حين نظر الى المعانى فمال الى وجهة
نظر المعرفة أكثر مما مال الى وجهة نظر الفعل .

الأخلاقية ، معرفة وفقا للواقع الاخلاقى المعطى ، هى فيما يبدو
بذل الجهد لكى يتحقق أكثر فأكثر بواسطة الحب والفعل ، الاتحاد بين
الطبيعة والعقل ، وهو اتحاد نجد له من قبل نسخا أو رسوما تخطيطية
فى الواقع المعطى .

الفصل السابع

العقل الخالص العملي

- ١ -

رأينا كيف أن كانط بعد أن أخذ نقطة البداية لبحوثه المعاني الأخلاقية الشائعة ، بذل جهده ليستخرج منها المبدأ الذي يفسرها والذي هو جوهرها المشترك ، فأقام بذلك مذهباً في الأخلاق تحليلياً أو تراجمياً . فهل سيقنع كانط بهذه النظرية التي تطابق على التقريب الجزئين الأولين من كتاب « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » ، أم أنه سينشئ بحوثاً جديدة بشأن مبدأ الأخلاق ؟

في العلوم الفيزيائية حين نكتشف قانوناً بالاستقراء نبحث عما إذا لم يكن في استطاعتنا أن نربط هذا القانون بآخر أعم منه ومعروف من قبل ، وأن نكمل الاستقراء بالاستنباط . كان كانط يرى مثلاً رائعاً لتطبيق هذا المنهج في عمل نيوتن الذي كان عبارة عن أخذ قوانين « كبلر » الاستقرائية واستنباطها من القانون العام للجاذبية . وكانط الذي استلهم نيوتن ليس فقط في بحوثه عن الفلسفة الطبيعية بل كذلك في تأملاته الميتافيزيقية ، تصور في الأخلاق عملاً من هذا القبيل . لقد قال إن العمل الذي أتممناه بتحليل المعاني الأخلاقية الشائعة قد أدى بنا إلى صيغة . واذن فإن مهمة ثانية تفرض نفسها على الفيلسوف : هي أن نبحث عما إذا كان من الممكن أن نستنبط تأليفنا القانون الأخلاقي بادئين بمبدأ أعلى ضروري في ذاته .

ولكن كيف نشرع في استنباط كهذا ؟ وأين نجد المبدأ الذي يتحتم البدء منه ؟ وكيف ننميه ؟ هذه المهمة تبدو في الكانطية غريبة ومضنية . والنتائج التي انتهى كانط إليها في نقد العقل الخالص تمنعه من أن يتجه في البحث الحاضر إلى البسيكولوجيا . من الخطأ الجسيم أن يظن أن نقد العقل العملي هو في صميمه كتاب في الملاحظة البسيكولوجية . ففي نقد

العقل الخالص لم يكن ثمة مكان للـبـسـيـكـولـوجـيـا بل لنقد التجربة ، سواء الداخلية أو الخارجية ، كما بين « ريل » Riehl بقوة في كتابه الجميل « **النقدية الفلسفية** » . والأمر كذلك في **نقد العقل العملي** ، فقد رأينا ان المبدأ الذى يطلب هنا تبريره واستنباطه ، هو مبدأ متصور على أنه أولانى ، أى شرط للتجربة الاخلاقية ، المفترضة من قبل بواسطة نفس معطيات هذه التجربة . وما يكون لنا ، دون أن نقع فى دور ، أن نبحث فى التجربة عن المبرر لمبدأ من حقه وحده أن يجعل التجربة ممكنة .

ولكن المبدأ الذى تعجز البسيكولوجيا عن أن تزودنا به إلا نجده فى الميتافيزيقا؟ هذا العلم يجهر باشتغاله بالموضوعات المتعالية ، كالله والخلود والحرية . صحيح ان هذه الموضوعات يمكن أن تقدم أساسا لأفكارنا عن الواجب ، والاحترام، والقانون الاخلاقى ، والآرادة الحيرة (volonté bonne) . ولكن **نقد العقل الخالص** يمنعنا من كل معرفة لهذه الموضوعات : انه يثبت أنها بعيدة المنال . والالتجاء اليها اذن يشبه ان يكون تأسيسا للمجهول على ما هو أشد مجهولية ، وللغامض على ما لا يمكن النفاذ اليه .

ولكن هل يتيسر لنا أن نحل المشكلة اذا لم نستطع أن نؤمل فى أى عون لا من التجربة ولا من الميتافيزيقا ؟ اننا معلقون بين السماء والارض . كما يقول كانط نفسه ، ويبدو أنه قد حيل بيننا وبين أى نقطة نرتكز اليها .

لننظر بامعان فى نتائج **نقد العقل الخالص** . ففى حين ان هذا النقد يقصر معرفتنا بالمعنى الحقيقى على موضوعات تجربتنا ، نراه يرينا أن هذه التجربة نفسها تعتمد على ملكتين تتجاوزانها ، على الفهم وعلى العقل . لقد كفل النقد للعقل وجودا واقعيًا (réalité) وأصالة (originalité) ، ومضمونا خاصا لم يمنحه له أى مذهب من قبل . هذا العقل ، شرط التجربة ، قد عرفه كانط فى «**نقد العقل الخالص**» بأنه الملكة (أو القدرة) على رد قواعد الفهم الى الوحدة ، بادراجها تحت مبادئ : (das Vermögen der Einheit der Vorstellungen regeln unter Principien)

فالعقل اذن فى صميمه هو ملكة الشمول والتنظيم ، انه الحاجة الى التنظيم الكامل . وما دامت هذه سمات العقل ، أفلا يستطيع ان يزودنا بالمبدأ المولد لهذا القانون الاخلاقى الذى هو ذاته يعرف بفكرة تشريع عملى شمولي؟ لعل من الخير أن نتجه اليه هو . وربما استطاع أن يؤدي فى مذهب الأخلاق الدور الذى يؤديه فى علم الفلك قانون الجاذبية العام .

ولكن كيف يتيسر للعقل أن يؤسس مبادئ الاخلاق وأن يبررها :
 أليس هو تأمليا محضا ، قصاراه أن يضع الوحدة فى العناصر المعروضة
 عليه ، وعاجزا بنفسه عن أن يحدث موضوعات واقعية ؟ لكى يتهيا للعقل
 أن يزودنا بالحل المطلوب ينبغى أن نتصور أن له القدرة على أن يحقق
 بذاته مبدأ الوحدة ، وأن يعبر عنه فى أفعال واقعية يزودها العقل نفسه
 بعناصرها . ان العقل الخالص ليس نظريا فقط ، أو قادرا على أن ينصب
 على موضوعات معطيات ، ولكنه يستطيع أيضا أن يكون عمليا ، أى
 محدثا لواقع موضوعى . فتصور عقل خالص عملى يستطيع لو كان
 مشروعا ، أن يحل المشكلة .

لأول وهلة يبدو هذا التصور بسيطا جدا ليس فيه من الجدة
 الا قليل ، وقد نعجب لأن كانط رأى فيه نوعا من الاكتشاف . ألسنا نجد
 من قبل عند أرسطو صيغة « العقل العملى » ؟ ولكن الـ « نوس براكتيقوس »
 الذى يقول به أرسطو ليس شيئا آخر سوى الـ « نوس » النظرى نفسه
 مطبقا على الأفعال الانسانية بدلا من أن يكون مطبقا على موضوعات الطبيعة ،
 كما بين « جول . فالتر » (Jul. Walter) فى كتابه المهم عن « العقل العملى
 عند كانط » . ان الـ « نوس براكتيقوس » عند أرسطو ليس له من مبدأ
 عملى على التخصيص .

أما المحدثون فمن المحقق أنهم يسلمون صراحة بوجود الارادة فى
 النفس كوجود العقل . ولكنهم يقتصرون على التمييز بينهما . وعلى التماس
 ما بينهما من علاقات . وما قد تصوره كانط انما هو التداخل بين العقل
 والعمل تداخلا من شأنه أن يمكن تصور العقل الخالص نفسه على أنه ملكة
 عملية ، وارادة مؤثرة .

أمثل هذا العقل موجود ؟

٢

ان برهنة كانط من الصعب جدا أن نتابعها . ويجب أن نرى فى
 هذا السير المتعرج مجهودا بذله الفيلسوف تجنبيا لكل ما يمكن أن يناقض
 نتائج كتاب «النقد» . فى كتاب «نقد العقل الخالص النظرى» ، نقطة
 البداية : واقعية التجربة والموضوع و «الأنا أفكر» ، قد أعطيت من قبل:
 واذن فقد كان من الميسور أن يكون السير تقدما صراحة . ولكن هنا
 نقطة البداية ليست معطاة ولا يمكن أن تكون معطاة : يلزم حدس لما فوق
 الحسى ، نحن محرومون منه . واذن فبوسائل تقارب نحاول أن نطوق

المكان الذى نريد أن نأخذه ؛ فإن دخوله أولا ، بل دخوله على اطلاق ، شيء ممنوع عنا .

بالاجمال ، نقول ان مسلك كانط افتراضى - استنباطى (hypothético-déductif) فكانط يضع أولا ، على سبيل الافتراضات ، القضايا التى يريد البرهنة عليها ، ثم يثبت قيمة هذه الافتراضات بقيمة النتائج التى تستنبط منها .

فلننظر أولا فى فكرة قانون عملى موضوعى ، أى شمولى ، ولنسائل أنفسنا ماذا يجب أن يقضى به قانون كهذا لكى يمكن أن يتصور بغير تناقض ؟ هذا القانون يجب أن يكون من الممكن أن تلتزم به جميع الارادات ، وبالتالي يجب أن يجعلها على وفاق . ما شرط مثل هذا الطابع ؟

لنفرض أننا أعطينا القانون مضمونا هو التماس اللذة ، وارضاء حب المرء لنفسه : عندئذ يستحيل أن نؤكد من قبل أن القانون سيكون دائما وفى كل مكان ممكن التطبيق بغير تناقض . والناس من حيث ان كل واحد منهم يلتمس لذته يحدون مجال الفعل بعضهم لبعض . واللذة ترجع الى امتلاك الأشياء المادية وكميتها متناهية . وانما ذهب « هوبز » الى أن شأن الناس على فطرتهم هى **حرب الجميع ضد الجميع** ، لأنه افترض أناسا كل همهم التماس اللذة . ولكن ألا نستطيع أن نعطي مضمونا للقانون ، التماس الخير لا التماس اللذة ؟

يجب أن نميز بين معنيين لكلمة الخير . اذا قصدنا بالخير الخير الأخلاقى افترضنا معروفا ومعرفا بدقة ، العنصر الأخلاقى الذى نحن بسبيله فى هذه اللحظة . واذا عرفنا الخير دون رجوع الى مبدأ أخلاقى خاص ، لم نستطع أن نمنع ارتداده الى اللذة . وهذه الدعوى تبدو من المفارقات للمألوف ، ولكنها تكون أقل مفارقة اذا نظرنا من وجهة نظر كانط . فالواقع أن **نقد العقل الخالص** لم يدع من حقيقة موضوعية نستطيع أن نكون على اتصال بها سوى الأشياء الحسية ، أن خيرا سوى الخير القائم على فكرة الواجب ، وفى الوقت نفسه سوى الخير الحسى ، يكون موضوعا معقولا وميتافيزيقيا . ولكن موضوعا كهذا هو عندنا متعال صعب المنال ، والخير كما يفهم هنا شبح من أشباح الفلسفة القطعية . كل حقيقة وضعية هى مادية وفقا للنقد . بيد أن حقيقة مادية هى خارجة عنا : قانون المادة هو عدم امكان المداخلة (impénétrabilité) واذن فالمرء لا يستطيع أن يدعوى الى استحداث شيء مادية الا بلفت نظرى الى ان امتلاك هذا الشيء سيكون

له دوى على حالتي ، وأثر شيء خارجي على نفسي هو اللذة أو الألم .
فالتماس غاية موضوعية يطلب تحقيقها يرد عندي الى التماس اللذة ، ويقع تحت طائلة النقد الذي وجهناه منذ قليل الى أخلاق اللذة .

ويترتب على ذلك أن قانونا عمليا لا يستطيع . اذا كان يلزم أن يكون شموليا ، أن يقضى على الانسان بأن يطلب غاية موضوعية ومادية .
ويبقى أن هذا القانون يكون صوريا محضا ، أى لا يكون له من مضمون ولا موضوع سوى نفسه .

ولكن قانونا كهذا أيسطيع أن يكون متحققا فى الخارج ؟ .

للتأكد من ذلك يجب وضع هذا التصور الصوري المحض للقانون فى علاقة مع تصور الارادة . وكانط يضع السؤال فى صورة مشكلة فى العبارات التالية : لنفرض أن ارادة يجب أن تكون خاضعة لقانون صوري محض ، من أى طبيعة يجب أن تكون هذه الارادة لكى يمكن لشرطها أن يتصور بغير تناقض ؟

لو كان الأمر أمر التوافق مع قانون ما من قوانين الطبيعة لكان يكفى أن تكون هذه الارادة سلبية محضة ، ان آلية العلل الفيزيقية لا تسمح بتدخل أجنبي ؛ واذن فليس على الارادة الا أن تتقبل دفعة القدر المحتوم وأن تدعن له طواعية وعن طيب خاطر : ذلك موقف الرواقى . ولكن اذا كان الأمر أمر قانون عليته الفيزيقية مستبعدة استبعادا تاما ، وبالتالي لا يمكن تحقيقه اطلاقا بواسطة القوى الطبيعية بالمعنى الدقيق ، فالارادة لاتستطيع أن تتصرف تبعا لذلك القانون الا اذا استطاعت أن تتمثله ، والا اذا كانت بعد تمثله قادرة على أن تتصرف وفقا لفكرة خالصة . ولكن تتصرف وفقا لفكرة خالصة هو ما يسمى باسم الحرية . واذن فالارادة القادرة على أن تتوافق مع قانون صوري محض هى بالضرورة ارادة حرة .

والعكس صحيح أيضا : افرض ارادة حرة تعطى نفسها قانونا ؛ انها ستعطى نفسها قانونا يفترض حريتها ، وهذا القانون لن يكون قانونا، متعلقا بالأشياء الحسية (وهى الوحيدة التى نعرفها) والمادية ، بل يلزم أن ان يكون صوريا محضا ، وبهذا تكون الارادة مستقلة ذات سيادة .

ولكن هذه النتائج ليست مجرد نتائج افتراضية ، ان لها قيمة نظرية ، كما نتبين ذلك اذا رجعنا الى نتائج نقد العقل الخالص .

لقد انتهينا الى هذه النتيجة ، وهى أننا لو كنا نملك حدس الحرية لاستطعنا أن نعطي برهانا مباشرا على القانون الاخلاقى . ولما كان يعوزنا هذا الحدس ؛ لأن الحرية ليست ولا يمكن أن تكون عندنا واقعة من وقائع التجربة ، فان برهانا كهذا محذور علينا ، ولكننا على الأقل نعرف شيئين :

١ - اذا لم يكن القانون الاخلاقى معطى لنا من حيث هو واقعة من وقائع التجربة ، فان قيمته ليست مهددة على الاطلاق . ان كل قانون معطى فى تجربتنا هو بالضرورة غريب عن الاخلاق . ان وعى القانون الاخلاقى ، لا حدسه ، هو ثمرة فعل من أفعال الحرية وله طابع نوع من وقائع العقل ، (gleichsam ein Factum der Vernunft) . هذا الضرب من الواقع كاف للحياة العملية .

٢ - هذه الواقعة (factum) تتلقى نوعا من التأييد ، من الوجهة النظرية نفسها ، حيث أن من القانون الاخلاقى تستنبط ضرورة الحرية ؛ وبهذا يتحدد مفهوم ، ان لم يقرر **نقد العقل الخالص** مشروعيته فقد قرر على الأقل امكانيته .

ان الدليل على حقيقة العقل الخالص العملى يستخلص ، فى نهاية الأمر ، من الاتفاق الذى يتكشف بين شرط النظر وشروط العمل : تلوح شروط مكمله لشروط النظر .

٣

طبقا لراى ذائع ، يوجد تناقص بين نظرية **نقد العقل العملى** ونظرية **نقد العقل الخالص** . فى حين أن نظرية العقل الخالص قد قررت أننا لا نستطيع أبدا أن نصل الى أقل معرفة عن الحرية وعن الله وعن بقاء النفس ، يجعل العقل العملى قيمة موضوعية لتصورات العقل الخالص هذه ، ويخرق القوانين التى فرضت من قبل على معرفتنا .

هذا النقد ، وغالبا ما تكرر ، سببه صعوبات واقعية . درس كانط نظرية العلية التى بسطها هيوم ووجد استدلالا هذا الفيلسوف صحيحة . يقول كانط : ان هيوم قد افترض أن الأشياء التى تنصب عليها معرفتنا هى حقائق موجودة فى ذاتها ، وحكم بأن القول بعلاقات ضرورية بين هذه الأشياء لا يمكن تبريره . وفى هذا كان على حق ؛ لأنه لا يمكن أن يكون متناقضا أن نفترض الغاء علاقة أيا كانت بين أشياء موجودة فى ذاتها وبعضها خارج بعض . ان كل واحدة منها مستكفية بذاتها : وعلاقاتها لا يمكن أن

تكون الا عرضية • ولكن تختفى استحالة اثبات ضرورة الرابطة العلية لو أننا بدلا من أن نعتبر الحدين أ و ب شيئين في ذاتهما ، اعتبرناهما ظاهرتين ومجرد معطين من معطيات التجربة • لأنه من الممكن أن يكون تناقض في أن نضع من جهة التجربة على أنها وسيلة لمعرفة أ و ب ، ومن جهة أخرى أن نحذف أ و ب من نوع العلاقة الذي وحده يستطيع أن يجعل التجربة ممكنة . على هذا النحو أقام كانط مبدأ العلية ضد هيوم . وحصر في الوقت نفسه استعماله المشروع في معرفة علاقة الظاهرات • بيد أننا في تصور العقل العملي الخالص الذي يطوى تصور الحرية عند كانط ، نطبق مقولة العلية على موضوع مجاوز للحس ، ويلوح أننا نقع في القطيعة التي استنكرناها •

لا ينبغي أن نتعجل في اتهام كانط بالتناقض • لقد رأى الصعوبة جيدا وقد حلها على النحو التالي • لقد وجه النظر الى أنه قد سبق أن نسب العقل الخالص النظرى الى العلية أساسا لم يكن لها عند هيوم • فهي قائمة على الفهم ، بما هو ملكة أعلى من التجربة • واذن فهي تنطبق ، من حيث المبدأ ان لم يكن من حيث الواقع ، لا على التجربة وحدها بل على جميع الموضوعات الممكنة • ومع ذلك فلا نستطيع تطبيقها على الأشياء في ذاتها التي ليس لدينا حدس بها ، ولذلك لا نطبقها ، لأن العقل الخالص الذي نتصوره عمليا وفعالا ليس شيئا في ذاته ، والأشياء التي ينتجها ليست الا صورة معينة مطبوعة على الارادة ؛ واذن فليس استعمالا متعاليا لمبدأ العلية ما صنعه كانط في نظريته عن العقل الخالص العملي : ان هنا استعمالا لمبدأ العلية لم يكن في المقدور رؤيته مسبقا بنظرية المعرفة بمعناها الدقيق •

ولكن هذا النوع من وضع العقل الخالص العملي فوق العقل الخالص النظرى ، أليس افتراضيا صرفا ، أليس ممكنا بحثا ، دون ضمان بقيمة حقيقية ؟ •

لقد ذهب البعض الى ذلك غير مرة ، وقد استندوا في هذا الصدد الى تصريح من كانط نفسه • فقد قال كانط في بداية نقد العقل العملي انه لن يقوم بنقد العقل الخالص العملي كما قام بنقد العقل الخالص النظرى • أليس هذا اعترافا بأن نظريته العملية تبقى بغير برهنة ؟ •

للحكم على هذا ونحن على بينة من الأمر يلزمنا أن نحاول أن نضع أنفسنا في وجهة نظر كانط • لقد شرح بنفسه لم لم يقد بهذا النقد ، وقال ان هنالك فرقا كبيرا بين حال العقل الخالص النظرى وحال العقل

الخالص العملي . فالأول يجد نفسه أمام موضوعات أعطيت له من الخارج، وهو يعمد الى ادعاء المعرفة أولانيا ، قبل كل تجربة ، بأن بعض القوانين قد تحققت في هذه الموضوعات . بيد أنه من الواضح أن نقدا ما لا يستغنى عنه لمعرفة ما اذا كان ما يجهر به العقل من ادعاء الحكم أولانيا على أشياء لم يخلقها ادعاء مشروعا ويمكن قبوله . وليس ذلك شأن العقل العملي . فهذا العقل العملي يستخرج من نفسه موضوعه الذي لا يعدو أن يكون صورة ما معطاة للارادة . فهل مثل هذا الذصرف موجوداً ما ذلك الا مسألة أمر واقع ، وأخيرا مسألة ارادة . فلا حاجة هنا الى نقد ، ويكفى أن نطبق القول المأثور : « من الفعل الى القوة » ab actu ad posse

وأكثر من هذا ، في حين أن نقد العقل الخالص النظري يمضى الى النهاية على نحو منطقي جدا ، فإن نقد العقل الخالص العملي يصعب تصوره . فنقد العقل الخالص قوامه على التحديد المشكلة التالية : العقل بمعناه الدقيق يمكن أن يتصور ، أما مشغلا بمفرده على استقلال أو بمعاونة الفهم وحده ، واما متعاوننا مع الفهم والحساسية . وما يسميه كانط بنقد العقل الخالص انما هو الحكم الذي يطلقه العقل في ذاته على العقل متحدا مع الفهم والحساسية . ما من فحص كهذا يكون له معنى بصدد العقل الخالص العملي . فهنا الحساسية محذوفة تماما ومن ثم فما يطلب الى العقل هو أن يجعل نقده منصبا على نفسه ، مأخوذا بنفس المعنى ومن نفس الجهة ، وهو أمر فيه دور .

ولا يظن أحد مع ذلك أن كانط قد وضع المبادئ الأخلاقية دون فحص ودون نقد على أنها معتقدات أو مسبقات ، بل بالعكس صنع كل شيء لتبريرها . وجعل منطلق بحثه المعاني الأخلاقية الشائعة وأجرى مواجهة بين هذه المعاني وبين جميع الصيغ التي قررها . ثم تناول المشكلة مرة أخرى في اتجاه عكسي من وجهة النظر التقديمية ، فأقام لا المنطق الداخلي فحسب ، والانسجام بين جميع التصورات الأخلاقية ، بل كذلك التآزر الذي يؤلف بينها وبين تصور الحرية ، الذي بين نقد العقل الخالص امكانه .

وهذا أعطى من القيمة الموضوعية لمبادئ العقل العملي قدر ما بدا له ممكنا ، فأضفى عليها الحد الاقصى مما تحتل من يقين نظري .

الفصل الثامن

الخير الأخلاقي

بحثنا فى الدرس الأخير المرحلة التأليفية المتقدمة من مذهب كانط الأخلاقى ودرسنا اقامة مبدأ الأخلاق بمعناه الدقيق . ورأينا أن كانط جعل نقطة الانطلاق فكرة العقل الخالص ، وأنه تساءل أليس لذلك العقل الا استعمال نظرى أم أنه يمكن تصويره عمليا ، أى قادرا على أن يصير مبدأ لحقيقة تكون هى التعبير الصادق عنه ، ولنسوع من طبيعة عقلية مباشرة ، وبدا لنا أن نظرية كانط فى هذه المسألة يمكن تلخيصها هكذا: سعى كانط الى اثبات أن العقل الخالص يستطيع أن يتحد بالارادة ، وأن الارادة الطيبة تريد هذا الاتحاد ، وعلى هذا النحو يصير العقل الخالص قانونا عمليا وينزع الى الظهور . وهذا القانون ليس موضوعا لبرهنة نظرية .

ولكى يكون يلزم أن يكون مرادا لارادة حرة . ومع ذلك فليس فعلا تعسفيا من أفعال الايمان ؛ لأن فكرة قانون أخلاقى من حيث هو أمر للانسان بأن يريد وفقا للعقل الخالص تتفق مع فكرة الحرية التى بين كتاب النقد أنها ممكنة التصور بل أنها نافعة حتى النطاق النظرى .

والمبدأ الذى أقيم على هذا النحو صيغته استقلال الارادة : هاهنا السمة الجوهرية لأخلاق كانط . لكى يستحق قانون هذا الاسم يلزم من جهة أن الفاعل بحسب ذلك القانون لا يخضع الا لنفسه ، كل ضغط حتى لو كان آتيا من الله يكون عاجزا عن أن يحدث الفعل الأخلاقى . ولكن من جهة أخرى ، ان ما يطيعه الفرد هو قانون ، وأمر بالمعنى الصحيح ، هو العقل آمرا على جهة الشمول . والاستقلال يحتوى حقا على طرفين يجب أن يحتفظ بهما كليهما فى كل قوتهما .

١١

هذا هو المبدأ : قانون غير طبيعى ، ولكنه أخلاقى ، قانون يصدر عن

حرية ، ولا يمكن أن يتحقق إلا بوساطة كائن حر ، قانون حرية . ولكن السؤال يعرض توا ما هي مادة وموضوع الالتزام المعبر عنه بذلك القانون؟

كثير من النقاد رأوا أن كانط انما اهتم ببيان أننا ملزمون دون أن يقول بماذا . ولكن هذا غير صحيح . ويكفى لتبين هذا أن نلاحظ أن هذه المسألة كانت موضوع فصل كامل من **نقد العقل العملي ، عنوانه تصور موضوع للعقل الخالص العملي** .

غير أنه فيما يتعلق بهذه المسألة ، مادة الالتزام ، يقول كانط : ان النظرية الكلاسيكية ، تلك التي هي صميم المذاهب الأخلاقية كلها ، هي ما يمكن أن نسميه نظرية الخير . وقوامها أن تضع قبل كل شيء ، قبل فكرة الأخلاق نفسها ، الموضوع المطلوب تحقيقه ، وتستخلص منه القانون الذي يلزم بتحقيقه . فيقال مثلا: ان هذا الموضوع هو أكبر سعادة ممكنة للإنسانية ، ثم من قيمة هذا الموضوع يستنتج أننا يجب أن نعمل على تحقيقه اذا كنا عقلاء .

وعلى هذا النحو جرى المفكرون ، في رأى كانط ، سواء في العصر القديم أو في العصور الحديثة . كان القدماء يجعلون قوام المشكلة الأساسية للأخلاق البحث عن الخير الأعلى ، وبهذا كانوا يضعون المادة قبل الصورة . والمحدثون وان تخلوا عن هذا اللفظ قد استبقوا في الحقيقة وجهة نظر القدماء . فعند فولف مبدآن : مبدأ صوري ، هو الالتزام، ومبدأ مادي هو الكمال ، ولكن الكمال هو الأول وضعا : اننا ملزمون بهذا الفكر أو ذاك ، من حيث ان طبيعته أن يزيد كمالنا .

بيد أن كانط رأى أن وضع الخير قبل القانون ، ووضع موضوع الفعل الأخلاقي قبل الواجب والالتزام ، يفضي الى تقويض الأخلاق من أساسها ، وجعلها مستحيلة منطقيا . كيف أثبت كانط هذه الدعوى وفي ظاهرها مفارقة ؟ نستطيع أن نرد الى مرحلتين أجزاء التنفيذ الذي وجهه كانط الى أخلاق الخير .

١ - الخير ، موضوعا قبل القانون ، لا يمكن منطقيا أن يكون إلا الخير الحسى ، اللذة ، مهما قال الفلاسفة الذين فهموا الخير على معنى عقلى كله .

ذلك أننا ما لم نضع قانونا أخلاقيا بالمعنى الدقيق ، قانون حرية ، أو ارادة من حيث هي قانون ، فالخير الذي هو موضع اعتبارنا خير نظري محض ، محدد كله بواسطة الذهن . ما هي طبيعة الموضوعات التي هي

فى متناول الذهن ؟ يرى كانط (وهو يستند هنا ، كما هو طبيعى ، على نتائج نقد العقل الخالص) أن ذهننا لا يستطيع أن يعرف الا متحددا بحساسيتنا ، اتحاد الصورة بالمادة . ولما كانت المادة لا متجانسة مع العقل فهى لا تستطيع أن تعرف أى موضوع عقلى ، مجاوز للمحسوس . فإذا تحدثنا حينئذ عن موضوع وضع قبل أى فكرة عن قانون ارادة ، ولا ينطوى على أى عنصر عملى ، فهذا الموضوع يكون بالضرورة حسيا ، ظاهراتيا ، خاضعا لشروط المكان والزمان . ولننظر، مثلا، فى هذا المعنى، الى اخواننا من الناس الذين تدعونا بعض مذاهب الأخلاق الموضوعية الى العمل على اسعادهم . فإخواننا من الناس ، من حيث هم عندنا موضوع معرفة نظرية ، قائمون فى المكان ، أى موضوعون أوضاعا متجارية وخارجيون بالنسبة إلينا . ولكن كيف أن شيئا هو خارجى عنا ، بالمعنى الأصلى للفظ ، يستطيع أن يصير عندنا باعثا على العمل ؟ هذا ليس بممكن الا اذا علمتنا التجربة أنه يمكن أن يكون عندنا علة للذة . فى أخلاق موضوعية لا يكون للغيرية معنى الا اذا كانت قائمة على الأنانية وترتد اليها .

فكل موضوع يقترح لنشاط الانسان مسبقا على فكرة القانون الأخلاقى ، ويتصور أساسا لهذا القانون لا يمكن أن يكون الا صورة من صور اللذة ، واللذة الحسية .

٢ - البحث عن اللذة لا يمكن أن يزودنا بالأساس لقانون أخلاقى . وهذا لسببين :

أولا : لأن القانون الأخلاقى يجب أن يحدد أولانيا الأفعال التى يجب القيام بها . ولكننا لا نستطيع ابتداء أن نعرف أولانيا بيقين أن فعلا ما سيحصل لنا لذة أو أن اللذة التى يعدنا بها لن يفسدها قدر أكبر من الآلام .

وثانيا : ان البحث عن اللذة لا يمكن أن يكون موضوع الأخلاق ؛ لأنه لا يمكن تعميم هذا البحث دون تناقض .

فلو أن جميع الناس جعلوا لهم قاعدة واحدة يسرون عليها وهى أن يطلبوا اللذة لعوق بعضهم بعضا بالضرورة ، ولنشأ من ذلك مصائد وحروب وقتال ، أى آلام ، وهى ضد اللذة .

وبناء على ذلك فان كل أخلاق موضوعية ، أى كل أخلاق تأخذ نقطة بدايتها فى الموضوع الذى تلتمس تحقيقه ، تنتهى الى نفى الأخلاق . واذن فيلزم أن نقلب الحدود ، أى أن نضع ، لا الموضوع قبل القانون بل

القانون قبل الموضوع . واذن فان تقدم النظرية التي نبسطها شرطه اللازم هو الطريق نفسه الذي سلكناه ، واذن فقد كان ضروريا أن نبدأ بمعرض مبدأ القانون ، وألا ننتقل الا فيما بعد الى دراسة المضمون ، دراسة موضوع أو مادة هذا القانون .

ولكن بعد أن وضعنا القانون صورة خالصة ، ألا يزال من الممكن لنا أن نجد هذا الموضوع ، هذا المضمون ، وواضح أننا لا نستطيع أن نستغنى عنه ؟ اذا كان المبدأ الوحيد للأخلاق هو المبدأ الصوري البحت الذي أقمناه فيبدو أن يكون من المستحيل علينا أن نستخلص منه مادة أيا كانت .

لابد هنا من تفرقة . اذا كنا بسبيل استنباط تحليلي ، كان ذلك القول صحيحا في الواقع . ولكننا نعرف أن منطق كانط يقرر اضافة الى ذلك وقيم الاستنباط التأليفي . وكانط يذهب الى استعمال ذلك الاستنباط في هذا الظرف .

وفي هذا سيتبع مسلكا مما تلا للمسلك الذي اتبعه لاستنباط مبدأ الأخلاق . هذا المبدأ قد حصل عليه كما رأينا بالجمع التأليفي بين العقل والارادة في تصور الحرية . هذا العقل - الارادة ، ألا نستطيع أن نضعهما في علاقة مع ملكة جديدة ، ملكة اصفاء الموضوعية ؟ ومن حيث ان هذه الملكة ليست سوى الفهم ، فالمنهج عبارة عن أن نحاول وأن نجتمع بين العقل - الارادة ، أي القانون الأخلاقي ، وبين الفهم . باثرائنا على هذا النحو تصور القانون العقلي ، نستطيع دون تناقض أن نحصل على موضوعه .

وبما أن قوام الفهم هو نظام من المقولات ، فقد حاول كانط أن يطبق على الذات الأخلاقية ، الحرية ، كل واحدة من المقولات الاثنتي عشرة في جدول هو في الحقيقة صناعي متكلف بعض الشيء . والنقطة الرئيسية لهذه العملية هي التسالية . عند تطبيق مقولات النسبة ، أي تصورات الجوهر ، والعلة ، والفعل المتبادل ، على الفكرة الشمولية للحرية ، نحصل على العلاقات الخاصة التي تقتضيها الصلات بين الأشخاص . ومن هذا ينتج الموضوع الذي نبحث عنه : أننا ملزمون بأن نعمل على خير الشخصية ونموها . في هذه الغاية تقوم مادة القانون الأخلاقي .

ولكن هل تحقيق هذه الغاية ممكن ؟

أهو متآلف مع ما نعرف من أحوال العالم الواقعي أم هو ليس الا مثلا أعلى خاليا من كل علاقة بالعالم الواقع في متناول معرفتنا ؟

نقد العقل الخالص قد أنبأنا بأنه ليس لنا الا حقيقة واحدة يمكن بلوغها ، والا مجال فعل واقعي : العالم المحسوس . فكيف يتسنى للنظام الأخلاقي أن يتحقق فيه ؟ فذاك خاضع للضرورة الميكانيكية ، وهذا يجب أن يكون التعبير عن الحرية . وقد عالج كانط هذه المسألة بعناية وبراعة كبيرتين . ورجع الى نظريته عن « الشيمائية » ، التي كان القصد منها في النطاق النظري ايجاد وسيط بين التصورات والحدوس . وبطريقة مماثلة بحث عن حد وسط بين النظام الأخلاقي والنظام الفيزيقي .

كما ، في النطاق النظري ، نلتقى بالخيال الذي يربط التصور بالحدس بواسطة « شيماءات » أولانية ، كذلك في النطاق العملي ، الحكم الخالص العملي هو ملكة التقريب بين القوانين الأخلاقية من الواقع الحسي . ماهي الفكرة الشائعة التي تسمح بهذا التقارب ؟ هي فكرة الموافقة لنظام شمولي (die Form der Gesetzmässigkeit) . صورة الشمول التي هي في الطبيعة تأتي من العقل ، كصورة الشمول التي يقضى بها القانون الأخلاقي . واذن فالطبيعة الحسية تستطيع ، من حيث هي خاضعة لهذه الصورة ، أن تكون نموذجا للنظام الأخلاقي . واذا لم يمكن أن يصير العالم الحسي نفسه مادة للأخلاقية ، بسبب السمة النسبية لحساسيتنا ، فهو يستطيع على الأقل أن يكون مسرحا لها . ولما كان النظام الأخلاقي والنظام الفيزيقي قائمين على فكرة القانون ، فيمكن أن يوضع الواحد منهما فوق الآخر دون أن يتعارضا . النظام الأخلاقي يجب أن يتصور على أنه ضرب من طبيعة متعلقة تنمو على أساس الطبيعة الحسية .

ما معنى هذه النظرية التي ربما بدت لأول وهلة مجردة جدا ومتكلفة نوعا ما ؟

تمثل كانط العالم الفيزيقي متسما بالضرورة الميكانيكية . بيد أننا اذا افترضنا أن الأخلاقية قوامها نمو ميول فردية ، فمن حيث ان هذا النمو ، متى كان حرا ، يكون مضطربا غير متسق ، فانه يجد معوقا له من الضرورة الطبيعية التي ستكون حينئذ بالنسبة للانسان استبدادا لا يطاق .

ولكن ما تأمرنا به الأخلاق ، ليس هو مجرد أن نمارس وأن ننمي حريتنا الفردية ، بل أن نجعلها متوافقة ، وأن نردها الى نوع من ضرورة أعلى ناتجة عن القانون الأخلاقي . الأخلاقية ليست سيادة الفردية ، بل

هى نظام الطاعة المطلقة من جانب الأفراد لقانون ضرورته الميكانيكية هى الرمز الصادق . **واستقلال** الارادة انما هو الاستعاضة بهذه الضرورة الأخلاقية عن أهواء الفرد . والأخلاقية كما يتصورها كانط قوامها اذن أن يتحرر الانسان من فرديته لكى يعطى لأفعاله صورة الشمولية .

٢

ما حكمنا على هذه النظرية ؟

لنلاحظ أولا نتيجة المذهب . بعد أن بدأ كانط من اعتبار صورة خالصة وصل الى مادة بفضل تفرقة دقيقة جدا بين المادة بالمعنى الدقيق وبين الأساس . وفى حين أنه فى المذاهب عن الأخلاق المادية التى يكافحها، يقوم الموضوع فى الوقت نفسه بدور الأساس ، نرى كانط وقد جعل أساس الأخلاق تصور قانون أخلاقى ، ينكر بعناية دور الأساس للموضوع الذى يستخلصه من هذا التصور .

ان النظرية الكانطية عن الخير الأخلاقى ملائمة جدا للروح العامة للمذهب ، الذى كان مناوئا للتجريبية وللتصوف فى آن واحد ، ولكن مع تعاطف أكثر من التصوف ، فهو يلتمس على نفس أرض العقل توفيقا بين الاثنين . غير أنه لا يبدو لى أنه يتعين قبوله بغير تقييد . تقوم النظرية على افتراض علاقة تناقض بين الحسى والعقلى . هذه الفكرة تسود كل النقد الذى وجهه كانط الى ما يسمى بأخلاق الخير ، اذ لاحظ فى الخير ، موضوعا على استقلال عن القانون الأخلاقى ، حضور عنصر حسى حضورا ضروريا ، فقد استنتج من ذلك أن أى عنصر عقلى آخر قد استبعد عنه من أجل ذلك . لذلك فان كل فكرة عن الالتزام ستكون غائبة عن تصور خير طبيعى .

ولكن الواقع أولا أنه ليس صحيحا أن فكرة الواجب غائبة عن فكرة الخير عند القدماء . يجوز أنها كانت على شىء كثير أو قليل من الابهام والخفاء ، ولكنها تظهر حين نحلل مبادئ سقراط أو أفلاطون أو أرسطو وخصوصا الرواقيين .

حين قال سقراط بأن الفضائل هى فى الحقيقة علوم وترجع الى معرفة الخير ، تبدو نظريته لأول وهلة ذهنية كلها . ولكن كيف نستطيع فى رأيه أن نصل الى علم الخير هذا ، الذى هو أصل الفضائل جميعا ؟ لا نستطيع ذلك الا اذا كنا خالين من الهوى ، أى اذا

كنا مسيطرين على أنفسنا • ولكن هذه السيطرة لا نستطيع اكتسابها الا بفعل من أفعال الارادة • واذن فقد وضع سقراط الجهد الارادى أساسا للأخلاق • ولكن هذا الجهد ، متصورا على أنه شرط للعلم ، ما الذى يحدده الا أن يكون مبدأ الزام ، وقانون ارادة ، وقانون أخلاق بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ ؟

وكذلك أفلاطون وأرسطو لا يعولان على الميل الطبيعى وحده ، بل يأمران ببذل جهد باسم قانون أخلاقى ، حين يوصيان بأن نحيا بالجزء الأعلى والأنبل من طبيعتنا •

أما الرواقيون فيكفى أن نذكر أنهم هم الذين أطلقوا اسم «الناموس» على مبدأ الأخلاق • وهم قد عرفوا القانون بأنه «العقل الصريح الأمر بما يجب أن يعمل والنهى عما يجب أن يترك» •

عند الفلاسفة اليونانيين يدور الكلام بصفة دائمة على مسائل مثل الرسالة أو المهمة أو العمل الذى يتعين أدائه أو الموقع الذى يجب حراسته واذن فالكلام يدور على الواجب والالزام وان يكن هذان التصوران غير واضحين ولا بارزين بمعزل عن غيرهما • نجد هنالك مزيجا من المعانى المادية ومن فكرة الالزام الصورية •

وفى المسيحية بلغ المزج بين هاتين الفكرتين أقصى ما يمكن من الوضوح • الصورة أمر صادر عن الله ، والمادة هى الحب • والاتحاد الذى لا ينقسم بين هذين الطرفين هو قوام المسيحية •

وعند المحدثين وهم على العموم متشبعون بالروح المسيحية على درجات متفاوتة ، تتبدى أو تتكشف فكرة الواجب ، وفكرة القانون الأخلاقى ، فى كل خطوة عند من يلوحون أشد الناس ميلا الى المذهب العقلى أو المذهب الطبيعى •

ولكن أيجب ألا نرى فى هذه المذاهب المختلفة الا مزيجا مختلطا من عناصر مشتتة ، كما ربما كان كانط يذهب الى ذلك لو أن أحدا بين له الواجب مقررًا فعلا فى الفكرة عن الخير ؟

فرق كانط تفرقة واضحة بين الصورة والمادة ، وبهذا العمل عاون على تقديم علم الأخلاق ، ولكنه ربما كان مخطئا حين ظن أن هذين التصورين هى النسخة الصادقة لعناصر الواقع •

ذلك اننا حين نلتمس فى البحث عن التصورات أعظم كمال ممكن ، ننتهى الى معان خارجة بعضها عن بعض تماما ، ولكن بهذه المعانى لانصل الى الواقع ضرورة . وفى الأمور الأخلاقية مثل هذه المعانى لا يمكن أن تتصور متحققة . ومن الناحية العملية ، الصورة بغير المادة وكذلك المادة بغير صورة ، لا تدل على شيء . أما الأمر الأخلاقى فهو - فى آن واحد وبلا انفصام - أمر وشىء مأمور به ، ويستحيل الفصل بين الأمر وبين موضوع هو مادة هذا الأمر .

فنقول اذن ان الصورة والمادة ، فى الأخلاق ، متميزتان ولكنهما لا تنفصلان . ومن ثم لا يكون من السائغ أن نحذف من المبدأ الأول للأخلاق كل ما هو طبيعة وحساسية ، وميل وحب . هذه الموضوعات لها بذاتها معنى أخلاقى . والطبيعة الفيزيائية ذاتها لا ينبغى أن تكون مجرد مسرح للأخلاق بل يجب أن تندمج فيها وأن تصير أدواتها ومساعدتها .

ونختتم كلامنا فنقول ان كانط كان محققا بوجه عام فى السير من القانون الى موضوعه ، ومن الصورة الى المادة ؛ لأننا نعرف أن لدينا فى هذه الدنيا شيئا نعمله ، ورسالة نؤديها ، ودينا نفى به ، قبل أن نعرف بالضبط ما هو هذا الالتزام . وواجبنا الأول هو أن نبحث عما يتقوم به الواجب عندنا ؛ واذن ففى البحوث الأخلاقية إنما الأخلاق الكانطية هى التى يتعين أن نتخذها مذهبنا لنا .

ولكننا لا نقول كما يقول كانط بأن الواجب فى ذاته صورة خالصة عارية . هذا تجريد صناعى ، وتعريف فيه محاكاة خاطئة للتعريفات الرياضية ؛ لأنه قبل كل جهد لتعريف مادة هذه الصورة لدينا أولا احساس سابق بوجوده وبطبيعته ، وبحثنا انما يكون عبارة عن اثرء تصور له من قبل مضمون ، لا التقريب من الخارج بين مادة وبين صورة فارغة .

موضوع الحياة الأخلاقية ليس هو مجرد الغاء الفردى لمصلحة الكلى ، بقدر ما هو نفاذ أحدهما فى الآخر ، وممارسة حرية الحكم وارضاء الميل ، على وفاق مع معنى الكلى والضرورى .

ولكن أصحح أن كانط لا يدع مكانا ، فى مبادئ الأخلاق ، للعناصر الفردية من طبيعتنا ؟ لقد رأينا اننا نحذف الشعور من المبدأ ومن موضوع العقل الخالص العملى . ويبقى علينا أن نرى اذا كان يجعل له مكانا فى بواعث الفعل الأخلاقى .

الفصل التاسع

الشعور الأخلاقي

في الدرس السابق على الأخير تكلمنا عن المرحلة التقديمية التأليفية لمذهب كانط الأخلاقي . وانشغلنا بما يمكن أن يسمى نسق الأفكار الأخلاقية ، مادة الأناليطيقا ، وعرضنا النقطتين الأوليين لهذا النسق ، وهما : اقامة مبادئ العقل الخالص العملي ، وطبيعة موضوعه . حصلنا على المبدأ الأساسي بتأليف بين العقل الخالص وبين الإرادة ، وهو تأليف يعبر عنه بفكرة استقلال الإرادة أو الحرية . وقد زدنا بالموضوع التأليف بين هذا المبدأ وبين تصورات الفهم ، وهو تأليف يعبر عنه بفكرة الخير الأخلاقي . وقد أشرنا الى أن أخلاق كانط حتى هذه الساعة تتحرك في ميدان الكلّي فقط ، والى أن الفرد ، بما هو فرد ، هو مسرح الأخلاقية ، ولكنه لا يستطيع أن يأخذ فيها دورا ايجابيا . بيد أن هذه ليست كلمة كانط الأخيرة . ان مذهبـه لا يتم دون أن يجعل مكانا ، في النشاط الأخلاقي ، للعناصر الفردية لطبيعتنا . وهذا ما ستبينه لنا دراسة **بواعث العقل الخالص العملي** .

١

النظرية الشائعة في هذه النقطة عبارة عن أن نلتمس بواعث الفعل الأخلاقي في الشعور ، بما هو معطاة أولى لا ترد الى غيرها . على أن في الامكان تصور دور الشعور هذا على أنحاء مختلفة . فيقال مثلا ان الشعور بذاته كاف لانتاج الأخلاقية ، أو أنه يساهم على هذا النحو أو ذاك مع الذهن والإرادة لجعل الحياة الأخلاقية ممكنة . هذه النظريات المتباينة تشترك في أنها تجعل للشعور قيمة أخلاقية ، متصورا على استقلال عن القانون الأخلاقي .

يرى كانط أن الشعور مفهوم على هذا النحو ، الشعور بالمعنى

الأصلي ، كما هو موجود عند الانسان ، أجنبي عن الأخلاق ، وإذا أقمناه باعثا ضروريا لأفعالنا جعلها مستحيلة . لم هذا الاستبعاد ؟ ؛ لأنه تبعاً لكانط لو تصور الشعور مستقلاً عن القانون الأخلاقي ، باعتباره ميلاً طبيعياً خالصاً ، لكان أنانيا بالضرورة ، ولما كان شيئاً آخر مهما اختلفت الصور التي نتخذها ، غير حب اللذة . من وجهة النظر هذه يتفق كانط اتفاقاً مطلقاً مع « لارشفوكو » : ان طبيعتنا اذا أخلى بينها وبين نفسها لا تعدو أن تكون محبة الذات . والمشاعر البريئة التي نحب أن ننسبها الى أنفسنا مجرد وهم . والاخلاص للغير ، أو الغيرية كما يقال اليوم ، ليس ولا يمكن أن يكون في طبيعة الانسان .

لم قال كانط بهذه النظرية خلافاً لروسو على رغم إعجابه به إعجاباً شديداً ؟ أنسب أن الشعور ، عنده ، يقتضي موضوعاً ، وأن الانسان ليس له من موضوع سوى الأشياء الحسية القائمة في المكان وفي الزمان . ومثل هذه الكائنات هي بالضرورة أفراد خارجية بعضها الى بعض . والانسان الطبيعي المحض هو اذن فرد بازاء أفراد ، بغير رابطة داخلية بما ليس هو . فهو لا يستطيع اذن أن يهتم بالكائنات الأخرى الا اذا توقع منها منفعة شخصية . والواقع أنه لا يهتم بالآخرين : انه يعتبرهم وسائل لغاية هي مصلحته الخاصة .

ولكن اذا كان كل شعور طبيعى يرد هكذا الى البحث عن اللذة ، وإذا كان ضميرنا الزماني المغلق أنانيا حتماً ، فواضح أن الشعور الخاص بذلك الضمير لا يستطيع أن يؤسس الأخلاق كما يفهمها كانط ، اذ أن الأخلاق في صميمها عبارة عن الفعل تحت فكرة قانون كلي ، وعدم معاملة الغير كوسيلة بل كغاية .

هذا هو السبب الذي من أجله رأى كانط أن الشعور متى وضع قبل القانون الأخلاقي لا يمكن أن يكون أساساً ولا يمكن أن يحدث الا أخلاقاً وهمية كاذبة . واذن فيجب الحفاظ حتى النهاية على صدارة القانون ، وبما أننا لم نضع الا بعده موضوع الواجب أو ما يسمى الخير ، فكذلك لا نستطيع أن نجعل مكاناً للشعور في الحياة الأخلاقية الا اذا حددناه بالأفكار عن القانون الأخلاقي وعن الخير الأخلاقي .

ولكن في الموقف الذي اتخذه كانط. ألا يزال يوجد مكان للباعث الأخلاقي ؟ يريد كانط في الفعل الأخلاقي أن يكون القانون وحده هو المبدأ المحدد للإرادة . فاذا احتفظنا بهذا المبدأ على نحو صوري فيبدو أن كل نوع من الباعث مشتق من الشعور يكون حينئذ مستبعداً ، لأن القانون

الأخلاقي عند كانط انما هو فكرة خائصة كلها من الشعور. لكي نحل هذه الصعوبة أنستطيع أن نلجأ الى هذا المنهج التأليفي الذي سبق أن زودنا بنصوري استقلال الارادة والخير الأخلاقي ؟ لعلنا بعد ان اقمنا التأليف بين العقل الخالص والارادة ، وبين الحرية والفهم ، نستطيع أن نحاول أن نفهم التأليف بين الحرية والحساسية .

لكيلا نجعل منذ البداية كل حل مستحيلا ، يجب أن نفرق بين البحث عن كيف والبحث عن الواقعة الخالصة المجردة . لو أننا أردنا أن نعر كيف يستطيع القانون الأخلاقي أن ينتج شعورا لكان مقضيا علينا مسبقا بأن نفشل ؛ لأن كيفية هذه العملية معنى متعال محذور علينا ؛ ولكن لكي تكون علاقة ما معطاة لنا على أنها يقينية ، ليس مما لا يستغنى عنه أن نعرف كيفيتها : يكفي أن نعرفها على أنها ضرورية . وانما لنا فقط أن نتساءل عن التأثير الذي لابد للقانون الأخلاقي أن يمارسه على الفرد ، حتى يكون الأمر الذي يوجهه اليه متعقلا .

بيد اننا اذا وضعنا وجهها لوجه القانون الأخلاقي بشموليته والفرد الانساني كما هو معطى لنا ، أى متسما بحساسية أنانية ، فان القانون الأخلاقي ينتج بالضرورة على الفرد أثرا من آثار الاذلال .

فهو أولا ينكر مشروعية حب الذات ومشروعية جميع المشاعر التي تعتمد عليه . وهو لا يمنحه وجودا مشروعاً الا اذا استطاع أن يتحول وأن يصير عقليا ، وبالقدر وحده الذي يصير به كذلك .

وأكثر من هذا : ان حب الذات ينزع لا الى أن يبقى في كل فرد فيحسب ، بل الى أن يصير لكل واحد هو مبدأ تشريع شمولي . كل واحد ، يزعم أن الكون يسير طوع رغباته . وأذن فلم يعد هو حب الذات الخالص المجرد (Selbstliebe) ، انما هو ادعاء (Eigendünkel) بيد أن الادعاء يجد نفسه مباشرة معاديا للقانون الأخلاقي ، وهذا القانون يقلبه كله رأسا على عقب .

هذا هو الأثر الأول للقانون الأخلاقي على الحساسية : أثر سلبي ، أثر اهدار وسحق . ولكن الى جانب هذا الأثر السلبي ينتج القانون الأخلاقي على الحساسية أثرا إيجابيا : ذلك ما يسمى بالاحترام ، وهو شعور خاص هو أشبه بعلامة على مشرول الأمور الأخلاقية في الطبيعة .

ان الفقرة التي يحلل كانط فيها هذا الشعور من أجمل الفقرات

في نقد العقل الخالص ، ويكفى أن نقرأها لنتبين قيمة كانط أخلاقيا ومفكرا وكاتبا .

من أى جهة يقف كانط ليجرى هذا التحليل ؟ ليس ذلك تحليلا سيكولوجيا ، أى يجرى من الخارج ، كما يجرى التحليل على ظاهرات معطيات . وكانط لا يستخدم هنا منهج التجريبي الذى انما يقسم ، دون فكرة هادية ، كلا الى عناصره ، بل يستخدم منهجا شبيها بمنهج العالم الذى سبق له أن يتزود بمعارف نظرية عميقة فهو يحاول أن يفسر وأن يفهم الطبيعة بواسطة هذه المعارف نفسها . انما على ضوء مبادئ مكتسبة من قبل يمضى كانط الى تفسير وتحديد طبيعة الاحترام .

ما أصل هذا الشعور؟ ان له أصلين: يبدأ من الحساسية ، ولكن ليس له فيها الا شرطه لا عليته الحقيقية . أنه يجاوزها الى غير نهاية؛ لأن له سمة شمولية : ما نحترمه نتصوره محترما لدى جميع الكائنات العاقلة . والحساسية ، وهى ذاتية صرفة ، مغلقة على نفسها . والشمولية الخاصة بالاحترام لا يمكن أن تجيء اليه الا من مبدأ شمولي . هذا المبدأ هو القانون الأخلاقي . فاذا كان شرط الاحترام فى الحساسية فعلته الحقيقية فى القانون الأخلاقي .

ما موضوع الاحترام ؟ أننا نحترم الناس . ولكن فى الناس أنفسهم ما نحترمه ليس هو الفرد بما هو فرد ، وانما هو الشخص الأخلاقي . وهذا لايعنى بالضرورة : الشخص الذى يحقق فى نفسه الأمانة، والفضيلة . اننا نحترم الناس ؛ لأن الشخصية باقية فيهم دائما . هذه الضرورة لادخال العنصر الأخلاقي لتفسير الاحترام تميزه تميزا دقيقا عن الاعجاب الذى يبدو أن له به علاقات . اننا نستطيع أن نعجب دون أن نحترم . وقد طبق كانط هذه الملاحظة على « فولتير » .

ما طبيعة شعور الاحترام ؟ ليس شعورا باللذة . فانه يتضمن شيئا من الخشية ، انطباعا بالخضوع ، وبواجب الطاعة ، وبالضغط والتضحية . ان ما نحترمه يفرض نفسه علينا ، وينبهنا الى أنه قوانين يجب أن ننحنى أمامها فى صمت .

ومن جهة أخرى ، الاحترام ليس شعورا بالألم؛ لأنه فى نفس اللحظة التى تستولى علينا فيها تلك الرهبة نحس أننا قد علونا وانتشيننا . وأننا قادرون على أن نرفع أنفسنا فوق أنفسنا وفوق الطبيعة كلها : انه شعور لا يمكن أن يكون ألما .

واذن فليس هو شعورا عاديا . انه شعور ليس مرضيا أو شعور حساسية خالصة ، بل هو عمل أى هو شعور يصاحب أفعالا وهو نتيجتها الضرورية ، كما ان وعى الميل ، فى النطاق النظرى ، عند الفرد ، يصاحب ويتبع فعل الفضل الالهى الذى هو وحده المحرك الحقيقى .

كيف يصير الاحترام باعثا ؟ حين يستولى على الفرد احترام ، تسكت أهواؤه وتفقد قوتها ونفسح المكان ، فيجد القانون الأخلاقى ما يعينه على أن يتجلى . وعلى هذا النحو ، وفقا لكلمة بسكل ، اذا نحينا العقبات التى هى أهواؤنا نجعل فى أنفسنا مكانا للفعل الالهى الذى يتولى بنفسه تحديد حركات النفوس .

ان شعور الاحترام ، وهو نهاية التأليف بين عناصر الأخلاقية هو عند الفرد نقطة البداية لوعى الأفكار الأخلاقية ؛ ذلك أنه ناتج من أن الفرد حين يتصل بالكل يشعر بأنه خاضع للقانون الأخلاقى . انه يقظة الضمير فى الجزء الفردى من كينونتنا . واذن فحين يبدأ الفرد من هذا الشعور وحين يفكر فى أحواله ، يستطيع أن يعى الأخلاقية وعيا يزداد عمقا وأن يصعد الى مبادئها .

والنتيجة الأولى لهذا التفكير أن نتنبه الى طبيعة القانون الذى تخضع له ارادتنا . انه قانون واجب ، والتزام ، وقهر . والقانون يأخذ عندنا هذه السمة ؛ لأنه يلاقى عندنا حساسية متمردة فى صميمها ، أنانية وفردية .

واذن فماذا نرى فى الحكمة التى لحص فيها الانجيل الأخلاق : أن نحب الله وأن نحب الجار ؟ عند كانط أن حب الله بالأمر مستحيل : ان أمرا لايسطيع أن يحكم الا أفعالا . ولكن كانط يمضى الى أبعد من هذا . فعل الخير عن حب وعن شعور معناه عنده أن الانسان ، بحجة الارتفاع على الجهد والطاعة المؤلمة ، يبقى دون الحياة الأخلاقية الصحيحة . الفضيلة فى الكفاح ، هذا هو قدرنا فى هذا العالم ؛ لأن حساسيتنا منطوية على نفسها ، لا تستطيع قط من ذاتها أن تذهب الى الخير . فاذا نحن وثقنا فيها فمعنى هذا بالضرورة أننا فضلنا أنفسنا على القانون وخرقنا القانون، يجب أن نقهرها واذن فيجب أن نعمل تحت فكرة الواجب .

ليس معنى هذا أن كانط يلغى الحب من الأخلاق . بل انه يجعل له مكانا ، بل يرى فيه كمال حياتنا الأخلاقية ، لا فى مجراها بل فى نهايتها المثالية . ومن هذا الوجه يكون الحب هو الاتفاق الكامل بين الحساسية

والعقل الخالص . ومن هذا الاتفاق نقترّب على نحو طبيعي بفضل تقدم الأخلاقية . انه ثمرة جهدنا وجزاؤه ، ولكن بشرط أن يكون جهدنا نفسه فعلا من أفعال ارادة خالصة . ولا نستطيع أن نؤمل الا أن نقترّب منه بلا تحديد ولكن لا أن نصل قط الى حال يكون فيها كل جهد عديم الجدوى .

على هذا النحو يكشف الاحترام للوعي الفردي قانون الواجب . فهل يسمح له بأن ينفذ الى سبب هذا الواجب وأساسه ؟ تساءل كانط ، في فقرة مشهورة ، أين يمكن أن يوجد منبت السلالة النبيلة ، سلالة الأفكار عن الواجب ، تلك الأفكار التي تستبعد باعتزاز كل قرابة تربطها بالميل . وحين أوغل في التفكير عن مدى ما يؤدي بنا شعورنا بالاحترام وجد أصل الواجب في ثنائية الطبيعة الانسانية . ان الضغط الأخلاقي يأتي من ارادة لا من قانون مجرد . والارادة وحدها هي التي تستطيع أن تأمر . ولكن الواجب ليس ضغطا خارجيا إنما هو ضغط داخلي قبلناه اراديا . فهناك ، وراء ارادتنا الزمانية المعتمدة على حساسيتنا ، ارادة لا زمانية هي نحن أنفسنا أكثر من حساسيتنا ، وهي التي تسيطر على ارادتنا الحسية . هذه الارادة اللازمانية التي تريد مباشرة انجاز القانون هي أساس ما يسمى شخصيتنا . وأساس الواجب هو شرط شخصيتنا الذهنية والتجريبية معا .

الواجب يكشف لنا عن الطبيعة الصحيحة لشخصيتنا . وهو يجعلنا نفهم في الوقت نفسه على أي معنى يكون لنا حقوق . وليس المقصود بالحقوق هو حقوق الانسان الطبيعية كما ذكر بصورة مبهمّة أو مغلوطة في مبادئ سنة ١٧٨٩ . فان الطبيعة - وهي أنانية كلها وحسية كلها - لا تؤسس أي حق . إنما الشخص وحده يملك حقوقا وهو محترم ، والشخص هو الكائن الخاضع للقانون الأخلاقي والذي رسالته أن يحققه . والحق هو الطبيعة منحنية أمام سمو النظام الأخلاقي .

٢

ما قيمة هذه النظرية ؟

ان ما يجعل لها سمة مميزة هو الأهمية الغالبة المزعومة لفكرة الواجب وليس كافيا عند كانط أن يكون الفعل مطابقا للواجب : فهو لا يكون أخلاقيا الا اذا كان محمدا كله بفكرة الواجب .

غير أنه كثيرا ما يتساءل واليوم أيضا ، عما اذا كانت هذه الفكرة عن الواجب فكرة صوفية أو بائدة بالية . يبدو مستحيلا اذا اتخذنا وجهة النظر العملية ، أن ننكر أن فكرة الواجب لازمة للانسان الذي يريد

أن يحيا وفقا للعقل . الانسان بجهله وأهوائه وسفسطته لن يكون له قط الا أخلاق مصادفة ، بغير ثبات وبغير قوة اذا لم يستند الى فكرة الواجب . صحيح أنه يستطيع أن يتصور كما يحلو له مذاهب حياة قائمة على التاريخ أو على الفن أو على العلم . ولكن هذه المذاهب ستبقى منشآت ذهنية ذاتية . والسبب هو الآتى : إنكم تذكرون النكتة التى قالها روسو : « الانسان الذى يفكر حيوان مختل » . تحت هذه المفارقة تختفى حقيقة « الانسان ليس حيوانا كسائر الحيوان » : أنه قد وهب فكرا وتفكيرا ، وبفضل هذه الملكة يستطيع أن يضع كل شىء موضع الشك ، ولم يفته أن يمارس هذا : هاهنا الاستعمال الأول للتعليم الفلسفى الذى يتلقاه الشبان ، كما لاحظ سقراط بطريقته اللطيفة اللاذعة . بيد أنه ليس من شك فى أن جميع المبادئ الأخلاقية التى ستعرض اذا فصلت عن فكرة الواجب كانت عاجزة عن أن تصمد أمام نقد العقل الانسانى . لم التمس الخير ، وأعمل على اسعاد الغير ، وأحسب حسابا للتأزر الطبيعى أو أدخل نفسى فى تأزر متكلف ، ولم أسيطر على نفسى وأقهر نفسى وأتعلم وأرتفع بل لم أحيا ؟ جميع هذه الأسئلة اذا لم أعلم أولا أن على واجب لا أستطيع أن أجد لها جوابا متينا . أيقصر المرء على أن يدل الانسان على سبيل السعادة ، بدعوى أن الطبيعة نفسها تتكفل بحمله على التماس سعادته ؟ ان هوراس يجيبه : *Quid paris ? Ut salvus regnet vivatque beatus Cogi posse negat .*

لعل قائلا يقول : ان من يهمل خيره وهو عارف عمدا ، أو من لا يرجع الى صواب رأينا رجل مجنون . هذه الحجة لن تكفى لاقتناعه ، فالواقع أن المعرفة لا تكفى ، فى الأمور العملية ، لتوليد العمل ، لا لأنها ليست الا معرفة ، بل لأنها فى هذه الأمور تفتقر الى البداهة . والشعور الذى هو قوى قطعا ، يدفعنا الى الشر كما يدفعنا الى الخير ، اذا حررناه من قانون الواجب .

صحيح أن الواجب نفسه فى مادته ليس معروفا بمجرد أن المرء يملك فكرة الواجب . ولكن ليس بالأمر القليل أن يحصل اتفاق على هذه الفكرة . ان بداية للاتفاق هى التى تجعل من الممكن حصول اتفاق أوسع .

واذن ففكرة الواجب لا غناء عنها من الوجهة العملية . ولكن لن يكون هذا سببا كافيا للتسليم بأن هذه الفكرة تطابق شيئا واقعيا . ومانستطيع أن نقنع بالقول على طريقة «فولتير» بأنه اذا لم يكن الواجب موجودا لوجب اختراعه ؛ ولذلك يجب أن نمتدح كانط كثيرا ؛ لأنه قد حلل فكرة الواجب هذه تجليلا دقيقا ، وانه بذل جهدا عنيدا لايجاد أساسها وتأكيد . وأخيرا

يبدو ، اذا التزمنا الفكرة العامة لمذهبه ، أنه قد أعطى لهذه الفكرة الأساس المذهبي الوحيد الذى يمكن أن يكون لها : الارادة العاقلة والشاملة ، من حيث هى صميم وجوهر ارادتنا الأنانية المتقلبة . هذا الجزء من مذهب كانط يبدو حصينا ممتنعا على المهاجمة .

ولكن هل معنى هذا أنه ينبغى علينا التسليم لكانط بجميع ما انتهى اليه من نتائج ، وعلى الخصوص أن نلغى من التحديد الأخلاقى الشعور والحب ؟ يمكن أن نشك فى هذا . صحيح أن كانط يستند الى هذا المبدأ الذى كثيرا ما نظر اليه على أنه بديهي : ان أحدا لا يستطيع أن يحب اذعانا لأمر . ومع ذلك فما عسى أن تكون الأخلاق اذا لم تأمر الا بأفعال واذا نحت الشعور عن منابع أفعالنا ؟ ان أفعالنا خارجية بالنسبة اليها ، وما هى الا ظاهرات لكيونوتنا . وما هو قوامنا ، وما هو نحن أنفسنا حقا ، انما هو ميولنا ومشاعرنا وحبنا ؛ واذن فاذا وجب على الاخلاق أن تتجه حقا الى النفس لا الى البدن ، فينبغى أن يكون موضوعها توجيه مشاعرنا لا توجيه أفعالنا فحسب .

ولكن هل من المستحيل والمخالف للعقل حقا أن نخضع الشعور للالتزام ؟ لعل الخطأ العام الذى وقعت فيه الفلسفة بالمعنى الدقيق أنها جعلت مهمتها أن تعارض الدين ، وأنها جعلت من هذه القضية مبدأ تجرى عليه وهو أنه لا يستطيع الحب اذعانا لأمر . معروف أن المسيحية فى جوهرها انكار لهذا المبدأ المزعوم . واذا اعتبرنا الوقائع لا التصورات وجدنا أن الحب والواجب ليسا فى الحياة متعارضين ولا منفصلين على هذا النحو القاطع الذى يفترضه كانط . فعند جميع الأبطال الذين عرفتهم الحياة الأخلاقية والدينية ، الواجب يزكيه الحب . والحب يوجهه الواجب ، ان الوعى لا يستطيع أن يسجل النقطة المحددة التى يختفى عندها تهر الطاعة وتتولد عندها عفوية الحب . هذا التداخل المتبادل بين الحب والواجب انما هو كمال لا نستطيع أن نبرهن على امكانيته بوضوح ولكن الحياة تزودنا بأمثلة له .

ان المهمة الحقيقية التى تقع على عاتق الفيلسوف ليست أن نبحث عما اذا كان هذا الاتحاد ممكنا ، ما دام كائنا ، بل أن يراه وأن يفهمه فهما يزداد تميزا . بيد أنه لا يكون غير قابل للتصور الا اذا بدأنا بافتراض الواجب والحب تصورين مغلقين لا سبيل الى الاتصال بينهما . ولكن هذ النحو من النظر - الذى عو فى الحقيقة النحو الذى يجرى عليه العلم ، ولكن حتى فى العلم لا يدعى الا أن يضع افتراضات قابلة للتغير دائما ، مضادة

لطابع الواقع العملي ، والواقع الأخلاقي على الخصوص ؛ ذلك الواقع الذي هو دائما بل بحكم ماهيته توفيق بين أمور متعارضة وتداخل متبادل ، وانصهار لعناصر متباينة . ان أى فعل هو حل أعطاه الواقع لمشكلة توفيق لاسبيل الى حلها نظريا . واذن فينبغى فى الأخلاق أن نبدأ من الواقعة . والواقعة هنا انما هى الاتحاد من الحب والواجب متحققا أحيانا . فاذا اتحدا فمعنى هذا أن بينهما قرابة . ويتعين على الفيلسوف أن يبحث عنها . وما دام كانط نفسه يرى نفسه مضطرا الى أن يعترف بأن المثل الأعلى للحياة الأخلاقية هو التداخل بين الواجب والحب ، فلم لا نسلم بأن مبدأ هذا التداخل المتبادل وبذرتة موجودان من قبل فى الحياة الحاضرة ؟ .

واذن فسنشرع من فكرة الواجب ، من حيث انها أوضح الأفكار عندنا ، ولكن دون أن ننقطع لحظة واحدة عن أن نتذكر أن الواجب لا يعرض قط مجردا وصوريا محضا ، وأنه يصدر لا من ارادة فقط ، كما رأى كانط بحق ، بل أيضا عن ارادة حية يدخل فيها من قبل جانب من الطبيعة والحب والواقع العيانى ، الارادة العليا حب كما هى فى الوقت نفسه أمر .

لقد فحصنا حتى الآن نظرية الأفكار الأخلاقية فى ذاتها ، دون أن نسائل أنفسنا تصریحا عما اذا كانت ممكنة التحقيق . ولكن الأخلاق تريد أن تكون ممارسة متحققة لا أن تكون متصورة ومفسرة فقط . ودراسة هذا التحقيق الذى يسميه كانط مسلمات العقل الخالص العملي ستكون موضوع دراستنا الأخيرة .

الفصل العاشر

الحرية

الدروس الثلاثة الأخيرة قد خصصناها لدراسة مبادئ وتصور وبواعث العقل الخالص العملي ، أعني لتحديد القانون الاخلاقي ، والخير الاخلاقي وقيمة الاحترام . ومجموع هذه النظريات يعطينا الفكرة المجردة للأخلاق ، دون انشغال صريح بشروط تحققها . ويبقى علينا الآن أن نسائل أنفسنا هل هذه الفكرة لمحة نظرية صرفة ، ومثال ، ومجرد موضوع من موضوعات التصور أم ينبغي علينا أن نعتبرها واجبة التحقق ، وبأي الوسائل يمكن أن تتحقق . هاتان المسألتان تبدوان ملحقتين لأول وهلة لكنهما في الحقيقة متميزتان . المسألة الاولى فلسفية على الوجه الأدق ، في حين أن الثانية أقرب الى أن تكون دينية ؛ لأن الفيلسوف يهتم قبل كل شيء بأن يفهم وأن يعرف . أما الدين فيرمى في كل شيء الى الممارسة والتحقيق ، ويعطى الوسائل المؤدية الى الطاعة الفعلية للقانون وللعمل على ملكوت الله . وجهة النظر الثانية هذه سيتخذها كانط الآن ، اذ يهيمه في الصميم أن تكون الأخلاق متصورة على أنها ممكنة التحقق ، وهو ينظر الى المعاني المرتبطة عندنا ارتباطا وثيقا بفكرة تحقق المثل الأعلى الاخلاقي لا على أنها معان تابعة أو ثانوية ، بل انها معان رئيسية .

وأول الشروط المطلوبة لكي يصير المثل الاعلى الاخلاقي حقيقة واقعة هو الحرية . وستكون الحرية موضوع درسنا هذا .

أ

كثيرون من الفلاسفة يرون أن من اليسير أن نستوثق من أن الانسان حر . يكفي أن يرجع المرء الى نفسه وأن يسترشد بضميره : أن شعورا داخليا قويا ينبهنا الى أننا أحرار . ومن هذا الوجه تكون مشكلة الحرية داخلية صراحة في باب علم النفس .

بيد أن كانط يرى أن سلوك هذا الطريق معناه أننا نغفل السمة المميزة للمشكلة ، ونجعل البرهنة الصحيحة على الحرية أمرا مستحيلا . فما هو نوع المعرفة الذى يزودنا به الحس الداخلى ؟ ككل تجربة لا يستطيع أن يجعلنا نعرف الا ظاهرات ، أى أشياء خارجية بعضها بالقياس الى بعض ومرتبطة فيما بينها من الخارج . وما يتميز الحس الداخلى به أنه يعطينا ظاهرات يرتبط بعضها ببعض فى الزمان فقط دون المكان . بيد أن الحرية لا يمكن أن تشبه ظاهرة من أى نوع كانت . انها من طراز مختلف كل الاختلاف . واذا كانت موجودة فما هى بهذا الشيء المعين أو ذاك ، انها تقلت بالضرورة من الحس الداخلى .

ولكن ألا نستطيع أن نستعمل هنا ضربا آخر من المعرفة ؟ أليس يوجد فينا ملكة لادراك أمور واقعية وعلل مجاوزة للحس ؟ الحدس العقلى ألا يفتح لنا عالما ذهنيا خالصا ؟

معلوم أن من المسائل الرئيسية فى فلسفة كانط أن الانسان ليس قادرا على معرفة تجاوز حدود التجربة . كل نقد العقل الخالص يدور حول هذه الدعوى ، أننا لا نستطيع أن نصل الا الى موضوعات واقعة فى الزمان وفى المكان ، وبعبارات أخرى أنه ليس لدينا من منبع آخر للمعرفة الصحيحة سوى الحدس الحسى الخارجى أو الداخلى . وكل ادعاء بحدس ذهنى ليس الا تصوفا . وقد أطرح كانت التصوف وشطحاته بمثل القوة التى اطرح بها التجريبية . فى المعرفة الصوفية المزعومة ليس يوجد شيء فى رأيه الا معرفة حسية ينسب اليها خيالنا موضوعا مجاوزا للحس . ومن الخطأ الزعم بأننا نستطيع أن ننخلع عن أنفسنا بالوجد (l'extase) واذن فليس عن طريق علم النفس ولا عن طريق الميتافيزيقا نستطيع أن نصل الى الحرية . وبديهي للغاية أنه ليس كذلك عن طريق الفيزيقا ، المؤسسة على فكرة ضرورة ميكانيكية لا يمكن الخروج عليها . فهل جميع المسالك قد أغلقت أمامنا ؟

يرى كانط أن هنالك طريقا ممكنا لم يسلكه أحد حتى الآن بصفة منهجية ، وهو يعتقد أنه قد شقه : الطريق النقدى . والمنهج النقدى قوامه أن يأخذ الباحث مادة لبحثه ، لا الأشياء التى هى موضوعات معرفتنا وعملا ، بل يأخذ العقل ، باعتباره صورة المعرفة أو العمل . ان النقد انما يبحث فى العقل نفسه لا فى الأشياء ، ملتصبا المبادئ الأولى للمعرفة النظرية وللحياة العملية . فاذا طبقنا هذا المنهج على المشكلة التى نحن

بصدها ، استطعنا أن نقول ان كانط سيحاول - بتحليل العقل نفسه - أن يحدد الشرط الاول لتحقيق القانون الاخلاقي ، وهو الحرية .

كل التدليل الكانطي يتلخص فى الصيغة المشهورة : « ان لك استطاعة لأن عليك واجبا » «Du kannst denn du sollst» فما دلالة هذا القول المأثور ؟

العقل يأمرنا بطاعة القانون الاخلاقي . وهذا الامر يكون متناقضا اذا لم يكن لدينا على الاقل امكانية الاستجابة له . وبناء على هذا لن يكون بنا حاجة الا الى الالتفاف الى اتساق الفكر مع نفسه اتساقا ضروريا ، لكى نستخلص من تصور الواجب تصور الحرية :

هذه نقطة البداية للنظرية . ولكى نعرف الآن طبيعة الحرية وامكانياتها بقدر ما فى وسعنا ، ينبغى أن نبسط هذا التدليل الاساسى :

١ - أولا ، ماذا ستكون الحرية مستخلصة على هذا النحو ؟

ان الامر الاخلاقي يعبر عنه بكلمة Sollen (يجب) لا بكلمة Müssen (يتعين) بالألمانية ، وبكلمة Debes لا بكلمة oportet باللاتينية . انه التزام بالمعنى الدقيق ، لا ضرورة قاهرة وآلية . واذن فهو امر لا ندع له ادعانا محتوما ، القانون الاخلاقي لا ينتج آليا آثارا لا مناص منها ، كما هو شأن القوانين الفيزيائية ، والأفعال التى يأمر بها ربما ان تتحقق قط .

انها فى الواقع متصورة على أنها امكانية انجاز ما يأمر به القانون ، فهى اذن صورة من صور العلية . بيد أن فكرة العلية تتضمن فكرة القانون : فان علية بغير قانون تكون هى المصادفة . واذن فالحرية يجب أن يكون لها قانون ما ، ولكن قانون ملائم لطبيعتها . ماذا سيكون هذا القانون ؟

أجرى كانط لتحديده تطبيقا طريفا جدا لمنهج قد استعمله ديكارت نفسه من قبل ، وأن يكن على نحو أقل وضوحا . على أى معنى انتقل ديكارت من cogito (أفكر) الى Sum (أكون) ؟ هل أراد بكلمة (أكون) : أكون جوهرًا يملك صفات مختلفة من بينها الفكر ؟ هذا المسلك الذى هو على الحقيقة المسلك القطعى ، ليس مسلكه بل مسلك سبينوزا . الكينونة التى ينتهى ديكارت اليها انما هى ، تصرّحا ، جوهر كل ما هيته ليست سوى الفكر ، أى أن حد النتيجة تحدد وقيد بالحد

نفسه الذى كان نقطة بداية للنتيجة . ها هنا الاشارة الى « الاستنباط النقدي » المقابل « للاستنباط القطعى » . وطبقا لمنهج النقد هذا ، وعلى نحو أكثر احكاما من ديكرت ، رسم كانط خطة السير . ونقطة البداية لاستنباطه انما هو القانون الأخلاقى ، به وبه وحده نقيم الدليل على الحرية . واذن فالحرية لا توجد عندنا الا محددة بالقانون الأخلاقى . والخلوص الى حرية مطلقة أعلى من كل قانون يكون اجراء لاستنباط قطعى لا استنباط نقدي . لا نكون فى نظر أنفسنا أحرارا ، الا بقدر ما نكون خاضعين للقانون الأخلاقى . واذن فاذا كانت الحرية من جهة هى الاستقلال بازاء قوانين العالم الفيزيقي ، فهى من جهة أخرى التبعية بالقياس الى القانون الأخلاقى . هذا تعريف الحرية .

٢ - هذه الحرية أنستطيع أن نتصورها ممكنة ؟ ما يجعلنا نشك فى ذلك أول الامر انما هو ، فى الطبيعة ، وجود ضرورة آلية لا معدى عنها . هذا الوجود عند كانط قد أثبتته نقد العقل الخالص بصفة نهائية . انه شرط لموضوعية أحكامنا وشرط لامكان التجربة . وكانط قطعاً لا يمكن أن يعدل عن الحقائق الاخلاقية . ولكنه من جهة أخرى لا يخطر بباله أن يجعل المعرفة العلمية تنحني أمامها . وهل يكون فى استطاعتى بعد أن أومن بالعقل اذا كانت المبادئ التى يعطيها أساسا للعلم مبادئ وهمية ؟ بيد أن العلم يتطلب الضرورة المطلقة فى تسلسل الظاهرات ، وأفعالنا لما كانت ظاهرات فيجب أن تكون خاضعة لهذه الضرورة . ولكن كيف نوفق حينئذ بين الحرية التى يفترضها القانون الاخلاقى وبين الضرورة الآلية التى تفرض نفسها على جميع أفعالنا ؟

يلاحظ كانط أن فى فلسفة ليبنتز نظرية يبدو أنها تحل هذه الصعوبة . انها نظرية الحرية باعتبارها « عفوية الذهن » Spontaneitas intelligentis وطبقا لهذه النظرية يكون الفعل الحر محددا هو أيضا ، ولكن فى حين تكون الظاهرات الفيزيكية محددة بظاهرات هى أيضا فيزيكية، تكون أفعالنا الحرة محددة بتمثلات الفهم . فالحرية والآلية لا تختلفان اذن الا بطريقة التحديد ، ومن حيث ان هنالك ضرورة تحديد من الجانبين فيمكن أن نسلم بموازاة دقيقة بين سلسلة الافعال الحرة وسلسلة ظاهرات العالم الفيزيقي .

هذا الحل فى نظر كانط حل وهمي . فالسبب الذى من أجله تكون الحرية مستحيلة فى الطبيعة يوجد آخر الامر فى طبيعة الزمان . فى الزمان تنساب الظاهرات ، والتحديد الآلى بالنسبة لظاهرة ما هو أن تكون مسببة عن ظاهرة سابقة . بيد أن ظاهرة ماضية لم تعد موجودة ولا يمكن

استعادتها ، بحيث أن الظاهرة الحالية تكون محددة بشيء ليس فى مقدور أحد أن يغيره . والاعتماد على الماضى وحده هو العجز المطلق عن تحديد الذات فى حرية . بيد أن نظرية ليبنتز اذ نحت شرط المكان تركت شرط الزمان ، لأنه انما تتعاقب تمثيلات الفهم فى الزمان . فقانون الزمان ينطبق اذن على هذه التمثيلات كما ينطبق على الحركات ، وبذلك لن يكون فى « الأتومات » الروحى عند ليبنتز من الحرية أكثر مما فى جسم يتحرك بالثقل .

ويرى كانط أن نفس العيب الذى نجده فى نظرية ليبنتز يشير الى حل المشكلة . فمادام أن دور الزمان فى الطبيعة هو الذى يجعل الحرية فيها مستحيلة ، فالوسيلة الوحيدة لحل الصعوبة هى أن نتصور الفعل الحر لآزماننا . هذا التصور ربما بدا تعسفيا على الاطلاق لو أن العقل الخالص لم يسقنا الى أن نسلم بإمكانية عالم لازمانى . وطبقا لنتائج النقد يمكن أن تعتبر أفعالنا فى آن واحد مجبرة وحررة ، من حيث انها يمكن أن ينظر اليها من وجهتى نظر مختلفتين . فالفعل ، بما هو ظاهرة واقعة فى المكان وفى الزمان ، يكون محددًا على نحو مطلق بواسطة سوابقه فى الزمان ، كما هو الشأن بالضبط فى حركات جسم خام . ولكن الفعل نفسه يمكن أن يتصور حرا من جهة أنه يصدر عن كائن منتم الى عالم لازمانى . وعلى هذا النحو يرتفع التناقض ؛ لأن الفعل لم يتصور حرا ومحددًا .

ولكن هذا الحل ، المجرد جدا ، لا يرضينا الا قليلا . نريد أن نعرف على وجه أدق امكان هذين الجانبين من أفعالنا . ومن أجل هذا بعد أن بينا أننا اذا أردنا أن نتصور الواجب ممكن التحقق ، فيجب ضرورة أن نعتبر أنفسنا منتمين الى عالمين ، أحدهما حسى والآخر عقلى . وقد سعى كانط الى أن يجد بينهما شيئا يشبه حدا وسطا . وعلى هذا النحو قربت الشيمائية فى نقد العقل الخالص بين التصورات والحدوس . وهذا هو التفسير الذى أدلى به .

كل واحد منا ، منظورا اليه من الخارج ، له طابع تجريبى واحد وثابت ، أى مجموع أعماله ، معتبرة حين تتم حياته ، تكون نسقا مترابطا ترابطا كاملا . هذه النظرية لها اليوم أيضا أنصار عديدون ، ما دما نرى مثلا من علماء النفس من يحاولون من وجهة نظر تجريبية ، أن يضعوا تصنيفا للطباع . وعندهم ، بداهة ، الطبع كل واحد ومعرف . فاذا قبلنا هذه النظرية بدا مجموع الافعال التى يقوم بها فرد ما تعبيرا عن مبدأ واحد يسيطر على كل نظام التجلى هذا . ويكون من المشروع حينئذ أن نقول بأن وحدة طبعنا « التجريبى » منبعها « طبع عقلى » ولا زمانى

هو محصل حريتنا . فكل واحد اذن ، وفقا لأراء كانط هذه ، قد حدد طبعه مرة واحدة وإلى ما شاء الله ، خارج الزمان ، بفعل من أفعال ارادة حرة ، وأفعالنا ليست الا تجليات لفعل الارادة هذا . ولكن الوجود ، في قلب الطبيعة ، لهذا النظام المغلق الواحد الذى هو الطبع الفردى ، يتوافق فى الواقع مع الميكانيكية الشاملة . واذن فوجود طبع عقلى مترئس على وحدة الطبع التجريبي هذه لا يناقض القانون العام الذى تجرى عليه العلية الميكانيكية .

ونتيجة هذه النظرية أن للانسان طبيعتين ، وأن الطبيعة التى تقع تحت طائلة تجربتنا ليست الا الظاهرة لطبيعتنا الحقيقية خارج الزمان . ويمضى كانط بهذه الفكرة الى غايتها فيقول عن الانسان : « من حيث هو انسان ليس هو الا ظاهرة لنفسه » .

Als Mensch ist er nur die Erscheinung seiner selbst.

٣ - ماهى آخر الأمر قيمة هذه المعرفة ؟ ينتج من نقد العقل الخالص ومن المنهج الذى اتخذ لاثبات الحرية فى نقد العقل العملى أن الحرية لا يمكن أن تكون موضوعا لمعرفة نظرية . ولكنها ليست أيضا موضوع شعور محض ، أو موضوع اعتقاد ذاتي ؛ لأننا أثبتناها باستنباط محكم زودنا العقل نفسه بمبدئه .

ها هنا نوع من الاعتقاد خاص يسميه كانط « اعتقاد عقلى خالص عملى ، *reiner praktischer Vernunftglaube* ومن وجهة النظر العملية يكون هذا الاعتقاد مرادفا للمعرفة النظرية ؛ لأن المعرفة النظرية لمنبع الحرية وامكانياتها لن تكون أنفع لنا من جهة العمل ، من المعرفة العملية الصرفة التى تكون لنا عن وجودها ، فى المجال العملى . انما اليقين وحده هو المهم ، ويقين الحرية كامل . اننا نؤمن بها ايماننا بالعقل نفسه . ووجود العقل واصالته وقد أثبتنا من قبل بواسطة نقد المعرفة النظرية .

هذه هى الخطوط الكبرى للنظرية الكانطية عن الحرية . هذه النظرية اذا أردنا أن نوضحها وجدنا فيها صعوبات كثيرة خطيرة .

١ - ما حقيقة العلاقة بين هذه الحرية وبين الاختيار والضرورة ؟

هذه الحرية لا يمكن أن تختلط بما يسمى عادة بحرية الاختيار (*libre arbitre*) ، لأن وظيفتها أن تستبعد من كينونتنا كل ماهو فردى وتعسفى وحادث . ومن حيث انها الادعان المطلق للقانون الاخلاقى فهى لا تدع مكانا لعدم التعيين وللاختيار بين أمرين .

هذه الحرية هل هي الضرورة اذن ؟ مع أن كانط قد عرفها أحيانا بأنها « ارادة ضرورية » ein nothwendiges Wollen فكلن يكون صحيحا أن نوحدها بينها وبين الضرورة ، حتى ولو كانت ضرورة من طراز أعلى ، لأننا حينئذ نقع في تصور للحرية شبيه بالتصور الذى وجده كانط عند ليبنتز ، والذى رفضه رفضا باتا . الحرية تتوافق مع القانون الأخلاقى ولا ترتد اليه . وانما بالاستنباط ، أى بالانتقال من فكرة الى أخرى ، يسير الانسان من القانون الى الحرية .

لسكى نتبين على وجه الدقة طبيعة الحرية عند كانط وما يميزها وما يقربها فى آن واحد من الضرورة ومن الاختيار ، يجب أن نلاحظ أن الضرورة التى تخضع لها الارادة الحرة أساسا ، وفقا لنظام الوجود ، هو الارادة نفسها ، من حيث أن هذه الارادة ، فى صورتها الكاملة ، هي والعقل شئ واحد . انما الارادة وحدها هي التى تضع ضرورة القانون . وعلى هذ النحو ترتبط الضرورة والحرية ، دون أن يكون فى الحرية شئ يذكرنا بالضرورة الفيزيقية . فهذه الضرورة هي الضغط الواقع على شئ من شئ آخر خارج عنه ، فى حين أن ضرورة الارادة الاخلاقية هي ذاتها من صنع الارادة الحرة .

٢ - ما علاقة الحرية بالفردية والشخصية ؟

هل كانط من أنصار الفردية ؟ كلا . الحرية كما يفهمها موضوعها أن تخلصنا من سيطرة البدن وسيطرة الأمور الحسية التى هي على الحقيقة فرديتنا ، لأن الفردى هو الظاهرة ، الخارجة عن الظاهرات الأخرى ، وهو الوجود التجريبي من حيث هو كذلك . ومن المعروف أن كل نسق كانط يميل الى اعطاء التجريبية نصيبها لكى يتسنى له أن يتخلص منها .

بيد أن الحرية تخلصنا من الفردية اذ تمنحنا شخصية ، هي بعلاقتها بالكل على نقيض الفردية . ولكن الشخصية ليست هي مجرد الكلى . يمكن القول بأنها تأليف بين الفردى والكل . ان الاشخاص متميزون ومع ذلك فهم متحدون . انهم متحدون من الداخل . والعلاقة بينهم ليست علاقة مجاورة فى المكان بل علاقة مشاركة فى الروح .

٣ - ما نوع اليقين الذى ينسبه كانط الى الاعتقاد ، الى الحرية ؟

فى بعض النصوص يسمى الحرية « واقعية » - وفى بعضها يسميها « مسلمة » وتارة يراها هي واستقلال الارادة شيئا واحدا ، يصرح بأنه

على معنى ما من معطيات العقل ، أى شئ يعرف مباشرة . وتارة أخرى يعرضها تصريحاً على أنها ثمرة استنباط .

هذه الصعوبة ينبغي أن ترفع بالتمييز بين الناحية النظرية والناحية العملية . من الناحية العملية ، الحرية لما كانت معطاة مع القانون الأخلاقي فى آن واحد ، فهى واقعة ، لا واقعة تجريبية قطعاً ، بل حقيقة موضوعة أولانياً بواسطة العقل ، واقعة عقل خالص . ولكن من الناحية النظرية يكشف التحليل أن فكرة الحرية تحتوى على عنصر لا يحتوى عليه القانون الأخلاقي ، وهو فكرة العلة . بيد أن علة مجاوزة للحس هى من الناحية النظرية فكرة خالصة لا يمكن اثبات موضوعيتها . الحرية فيما يتعلق بحقيقتها الموضوعية لا يمكن أن تكون إلا مسلمة .

٢

ما حكمنا على هذه النظرية ؟

ان ما تتسم به أنها تقوم خارج العلم وخارج الميتافيزيقا وخارج علم النفس . بدلا من التماس الحرية فى الأشياء والموضوعات المعطيات ، سواء فى عالم الحواس أو عالم الضمير أو فى عالم مجاوز للحس ، موضوع حدس ذهنى ، التمسها كانط فى علاقة عالمنا الحسى بعالم عقلى ممكن .

وباستعمال كانط لهذا المنهج كفل على وجه الكمال استقلال كل من علم الظاهرات ، وهو ما يسمى اجمالاً باسم العلم ، وعلم الاخلاق أو علم قوانين الارادة . كل واحد منهما يستطيع أن ينمو فى حرية وفقاً لمبادئ خاصة : ولن يضايق أحدهما الآخر أبداً ، لأن هذه المبادئ غير متجانسة وان تكن متوافقة . هما بالمعنى الحرفى أشبه بمتوازيين يمكن مدهما الى غير نهاية دون أن يصلأ الى أن يتقاطعا أحدهما مع الآخر .

فى هذه النظرية فكرة عامة يبدو أنها قد تأيدت على نحو ممتاز عن طريق تاريخ الذهن الانسانى . أنه تصور وجهتى نظر أمام الانسان لرؤية الحقيقة . نجد فى كل مجال ، تحت أسماء متباينة أشد التباين ، فى الحياة وفى آثار الفكر ، الشعور بهذه الثنائية . انها فى صميم التفرقة بين الآداب والعلوم ، بين الحياة والميكانيكية ، بين الواقعى والمجرد ، بين الفن والهندسة ، بين الأخلاق والفيزيقا ، وبين العمل والنظر . يستطيع المرء أن يسير كما يسير العالم مما هو معطى الى شروط وجوده . ولكن يستطيع المرء أيضاً أن يعطى نفسه بالفكر كلاً لا يوجد ويعمل على تحقيقه . ويستطيع المرء أن يذهب من الكائن الى الممكن أو من الممكن الى الكائن . هذه الثنائية فى وجهات النظر قد صرح بها كانط وردها فى آخر الامر

الى التفرقة بين الناحية «النظرية» والناحية «العملية» . النظرية تفسر ما هو معطى على أنه موجود ، وتسير من الحدس الى التصور ومن التصور الى المبدأ : العمل يبدأ من القانون لينتهى ، من خلال التصور ، الى الحدس والى الواقع . أنه يضع موضوعات فى حين أن النظرية تفترض الموضوعات وقد عرف كانط بوضوح هاتين الوجهتين من النظر . وبين أنهما يجب أن يوفق بينهما وأن ترتبط احدهما بالأخرى على نحو ما ، وبذل جهدا يسنحق الاعجاب لكى يجعل هذا التوفيق ممكن التصور .

غير أن نظريته عن الحرية تثير بلا شك صعوبات . يجدونها على العموم غامضة وفيها قدر كثير أو قليل من التكلف . ويتساءلون هل وفقت حقا ، كما ادعت ، بين الحرية والضرورة الميكانيكية ، أم أنها انتهت الى وضعهما جنبا الى جنب ، وهل الحرية التى منحتنا ، فى منطقة النومين تلك التى لا يدخل اليها وعينا ولا نشاطنا الممكن ملاحظته ، هل هى حرية فعلية ومطابقة للواقع ؟

هذه الصعوبات تأتى فيما يبدو من هذا الظرف الخاص ، وهو أن كانط قد وضع أولا الحرية والضرورة الميكانيكية تصورين كاملين محددين تامين . فلما أراد أن يقرب بينهما بعد ذلك وجدهما غير متجانسين لا ينفد أحدهما الى الآخر ، فلم يستطع أن يصنع شيئا سوى أن يضعهما متجاورين .

ولكن تركيب تصورات وتعريفها تعريفا دقيقا ، ثم وضعها فى هذا الترتيب أو ذاك بحيث تحاكي الواقع على أفضل وجه ممكن ، هذا هو عمل العلم بمعناه الدقيق . ومهمة الفيلسوف قوامها أن يضع هذه التصورات فى مواجهة الواقع ، وأن يسعى ، سواء بمعونة العلم أو بالنظر مباشرة الى الواقع نفسه ، الى استشفاف طبيعة الأشياء وكنهها الحقيقى . بيد أننا اذا جرينا على هذا النحو فوضعنا الأشياء نفسها فوق التصورات التى نكونها عنها فربما وجدنا من الصعوبة فى التوفيق بين الحرية والضرورة الطبيعية أقل مما وجد كانط . فمن جهة هل من المؤكد أن العلم يفترض هذه الضرورة الميكانيكية المطلقة التى يجعلها كانط أساسا له ؟ ومن جهة أخرى ألا تستحق الحرية اسمها الا اذا كانت مستقلة استقلالاً مطلقا ، مانعا منعا تاما للضرورة الطبيعية ؟ يبدو أنه فى الواقع الحى ، الحرية والضرورة شيئان متميزان ولكن غير متعارضين ، وأكثر من هذا يبدو أنهما متآزران ومتداخلان على التبادل . اذا كان الأمر كذلك فالمشكلة التى تعرض للفيلسوف لن تكون هى التساؤل عن التوافق بين الحرية والضرورة الطبيعية ، وفى أى الأحوال ، بل أن نفهم أفضل فأفضل انسجامهما الأصلى وعلاقتهما المزدوجة ، علاقة الهوية والاختلاف .

الفصل الحادى عشر

الأخلاق والدين

بعد أن بسطنا ، فى رأى كانط ، الفكرة المجردة للأخلاق ، تساءلنا معه عن شروط تحققها ، لقد بدأنا هذا الفحص ، فى الدرس الأخير ، بدراسة مشكلة الحرية . الحرية هى الشرط الذى ينبغى أن يكون متوافرا فينا لكى يكون تحقيقنا للقانون الأخلاقى ممكنا ؛ يمكن أن يقال انها التحديد لما كان يسميه ابكتيتوس « ما هو فى طاقتنا » .

ولكن هل سيقنع كانط كالرواقى ، تفسيراً لامكانية تحقق القانون الأخلاقى ، بالقدرة القائمة فينا ؟ لقد قلنا ان كانط حين بحث عن شروط هذا التحقق قد خاض فى المشكلة الدينية بمعناها الخاص . لو أنه كان قد قدر أن قوى طبيعتنا كافية لكان من الممكن أن نتساءل هل موقفه من الدين قد اقتصر على تنحيته أو على افتراض نوع من الدين ذى صبغة حلولية . ولكنه جاوز وجهة النظر هذه ، وبهذا تميز عن الرواقيين تميزاً دقيقاً . فالحكيم عند أولئك الفلاسفة يملك فى نفسه كل ما يلزم لكى يكون فاضلاً .

موقف الرواقى هذا ، حين يزعم الوصول الى الكمال بقواه الخاصة دون عون من الآلهة ، قد بدا « للجانسنستيين » قمة الكبر والكفر . ولكن كانط ، دون أن يؤيد هذا الاستنكار ، وبالذهاب بالعكس الى أن العقل والحرية هما مبدأ الأخلاق ، يرى أنه لكى يتصور تحقق أمر العقل العملى ممكنا ، ينبغى أن توضع لا شروط داخلية لطبيعتنا فحسب ، بل شروط مستقلة عنا أيضاً « ولا طاقة لنا بها » على حد قول ابكتيتوس .

ما هى هذه الشروط ؟ هى بوجه عام الموضوعات الخاصة بالاعتقاد الدينى : الحياة الآخرة ووجود الله . وسبيلنا هنا أن نفحص عما اذا كان

يمكن اثبات مشروعية هذين الاعتقادين وعلى أى معنى ؛ وما علاقتهما بالأخلاق بمعناها الدقيق .

١

بالنظر الى مبادئ فلسفة كانط العامة فهو لا يستطيع أن يسلم بأن يلتبس المرء أن يقيم مباشرة ، باعتبار نظرى ما ، حقائق دينية أى مجاوزة للمحسوس . اننا نعرف أى مكان عظيم يشغله فى نقد العقل الخالص نقد الأدلة العقلية على وجود الله . وفقا لكانط لا تستطيع مبادئ الفهم أن تزودنا بمعارف صادقة الا مطبقة على ظاهرات . فمبدأ العلية ليس له عندنا من استعمال نظرى مشروع الا ذلك الاستعمال الذى مؤداه الصعود بلا تحديد من ظاهرة الى ظاهرة . بحيث اننا اذا أردنا أن نستخدمه لاثبات وجود الله ، واذا زعمنا بواسطته الذهاب من العالم الى الله ، لم نستطع أن نصل الا الى اله هو ظاهرة ، ومادى ومتناه ونسبى ، وبلا علاقة بما نفهمه عامة من لفظ الله .

أفنجاول أن نتجه الى الشعور ؛ هذه المحاولة فى نظر كانط تستوى فى قلة جدواها مع المحاولة السابقة . الشعور عند الانسان مرتبط بالاشياء الحسية ، بأمور الطبيعة ؛ وليس له من موضوع سوى كائنات واقعة فى الزمان ؛ بحيث اننا مضطرون لكى ندرك الله بالشعور الى أن نجعل منه كائنا ما شبيها بالانسان . واذن فمن الوهم أن نزع ادراك الله بالحب ؛ هذا الطريق لا يؤدي الا الى التصوف ، أى الى اعتقاد ذاتى صرف (Schwärmerei) .

افنقتصر على الرجوع الى المبادئ التى استكفينا بها حتى الآن، الى عناصر العقل الخالص العملى ، التى بعد أن نظمت زودتنا بمبادئ الأخلاق ؟ هذا المنهج يكون عبثا . لقد استنفدنا محتوى العقل العملى اذ أثبتنا الحرية . ويستحيل أن نستخلص منه اثبات نقاء النفس ووجود الله .

واذن فلا العقل النظرى ولا العقل العملى بمسطيع أن يوجهنا الى المنطقة التى نريد أن نرتادها . أينتج من هذا أن كل وسيلة من وسائل الفحص محظورة علينا ؟ بعد أن اعتبرنا العقل النظرى والعقل العملى كلا على انفراد ، يبقى ممكنا أن نتجه الى العقل فى ذاته ، الى العقل الواحد الأعلى الذى ليس العقل النظرى والعقل العملى سوى صورتيه واستعماليه .

العقل فى ذاته يستطيع أن يتناول العقل العملى فى علاقته بالعقل النظرى .
هذا المنهج هو الذى سيتبعه كانط .

ماهية العقل وملكنه الخاصة هى أن يصنع أتم وأكمل تأليف ممكن
بين المتعدد والمتنوع المعطيين . وتقدم تفكيره ينبغى اذن أن يؤدى به الى
محاولة التأليف بين العقل النظرى والعقل العملى .

والتصور الذى يحدثه هذا التأليف ، حيث يجمع العقل مبادئ
الحياة الحسية ومبادئ الأخلاق هو تصور الخير الأسمى . فإذا حللناه
وجدنا فيه عنصرين :

١ - فكرة الخير الأعلى bonum supremum وهذا الخير هو
الفضية فى كمالها ، وما يسمى القداسة .

٢ - ليست فكرة القداسة وحدها متضمنة فى الخير الأسمى ؛ العقل
يتطلب أن تنضاف اليه السعادة الكاملة ، واذن فاجتماع القداسة والسعادة
هو قوام الخير الأسمى ، الذى يكون حينئذ تاما غير منقوص bonum
consummatum .

وما شروط تحقق هذا الخير الأسمى الذى يطلبه العقل ؟

إذا اعتبرنا العنصرين اللذين يتألف منهما صادفتنا صعوبة : كيف
نتصور الالتئام بين الفضيلة الكاملة والسعادة الكاملة ؟ الطريقة الأوضح
عند العقل والأبسط هى أن نستكشف بين هذين التصورين علاقة تحليلية،
هوية أساسية . ولكن هذا مستحيل : لأن القداسة غريبة كلها عن الطبيعة
فى حين أن السعادة مشروطة بقوانين العالم الفيزيقي . بهذا استبعد
المذهبان الكبيران عن الأخلاق فى العصر القديم ، الأبيقورية والرواقية .
فقد كان الرواقيون يقولون ان الفضيلة تحتوى على السعادة ، وأن الانسان
الفاضل سعيد لهذا السبب نفسه . وكان الأبيقوريون يقولون ان السعادة
إذا تصورناها تصورا ذكيا تتضمن الفضيلة نفسها . فمن الناحيتين ،
عن طريقين متعاكسين ، افترضوا علاقة تحليلية بين الفضيلة والسعادة .

يبقى أننا كنا نبحت ، بين الفضيلة والسعادة ، عن امكان علاقة
تأليفية ، علاقة علة بمعلول . ولكنا حينئذ نقع فى نقيضة شبيهة بنقيضة
العقل الخالص النظرى . فانه من جهة لا يمكن أن تكون هنالك علاقة عليية
من السعادة الى الفضيلة ، لأن الفعل الاخلاقى ، كما رأينا ، لا ينبغى أن
يكون له من باعث سوى فكرة القانون الاخلاقى نفسها مع الاستبعاد التام
لاعتبار السعادة . ومن جهة أخرى الفضيلة لا يمكن أن تولد السعادة ؛

لأن الفضيلة والسعادة تعتمدان على قانون غير متجانس وكل منهما غريب عن الآخر ، الفضيلة تعتمد على القانون الأخلاقي وحده ، وتعتمد على الكلي في ذاته ؛ وتعتمد السعادة على القوانين الخاصة ، قوانين الطبيعة الفيزيائية والحسية ، التي لا تبالى بالأخلاقية ولا تراعى ، في المقدور الذي تجعله للأفراد ، عدلا ولا جورا .

أهذه النقيضة غير قابلة للحل أساسا ؟ أول هذين الفرضين : السعادة يمكن أن تكون علة للفضيلة لا يمكن قبوله إطلاقا . ولكن الثاني: الفضيلة يمكن أن تكون علة للسعادة ليس مطعوننا فيه إطلاقا ونهائيا . فهو غير مقبول إذا لم يوجد عالم آخر سوى عالمنا الحسى ، وإذا كانت هذه القوانين مطلقة ، ولا تعتمد على أى قانون أعلى . ولكن إذا كان هناك عالم آخر مطابق مباشرة لشروط الأخلاقية ، وإذا كان فى استطاعتنا أن نسلم بتأثير من هذا العالم فوقانى على عالمنا الحسى ، كان من الممكن حينئذ أن نتصور أن الفضيلة ، بطريق غير مباشر ، هى علة السعادة ، بفضل علاقة العالم الحسى هذه بعالم مجاوز للحسى .

هذا الحل ، الذى مهدت له نظرية الحرية التى بسطناها فى الدرس الماضى ، تجاوز تلك النظرية تجاوزا بعيدا . بصدد الحرية لم يقبل كانط بين الحسى والعقل علاقة سوى تلك التى مؤداها أن نرى فى الحسى الظاهرة والتعبير عن العقل . وهنا يقول بتأثير يحدث تغييرا ، وبشئ مثل علاقة علة بمعلول بين العالم العقلى والعالم الحسى .

فكيف يمكن أن يتصور هذا التأثير ؟ نستطيع أن نلتمس بين الطرفين وسائط ، كما صنعنا كلما كان المطلوب أن نجعل التأليف تاليا للتحليل . على هذا النحو تدخل النظرية المشهورة نظرية المسلمات .

لكى يتيسر تحقق الخير الأسمى ينبغى أولا أن تكون الفضيلة الكاملة ممكنة . غير أنه بالنسبة الى الانسان ، وهو مركب من طبيعتين غير متجانستين ، القداسة بمعناها الدقيق هى بالضرورة لا يمكن أن تنال . والقداسة تكون عند الانسان هى رد الحساسية الى العقل إطلاقا ، أى الغاء الحساسية الغاء تاما ، لأن الحساسية الانسانية فى صميمها أنانية ، أى معارضة للأخلاقية . ولكن يمكن أن نتصور أن العقبة التى تعترض لدى الانسان تحقق الفضيلة الكاملة ، وهى مقاومة الميل ، ثقل شيئا فشيئا . وبعبارة أخرى إذا لم يكن فى مقدور الانسان أن يكون على وجه الإطلاق قدسيا ، فهو على الأقل يستطيع أن يسير فى تقدم غير محدود نحو القداسة . غير أن تقدما غير محدود لا يستطيع فى نظر كانط أن يفسر بنفسه .

لكى يكون ممكنا لا بد من ذات تقوم وتبقى . هذه الذات ستكون هي شخصيتنا ، متصورة لا على أنها منتمية الى عالم لا زمانى فحسب بل كذلك على أنها مشاركة فى الديمومة ، ومالكة بهذا المعنى لديمومة لا متناهية . ان ما نسميه بقاء نفوسنا هو على هذا النحو امكانية تحقق شخصيتنا فى سلسلة لا متناهية من الوجودات الحسية تقترب عندها من القداسة اقترابا لا حد له .

ولكن لكى يتحقق الخير الأسمى لا يكفى أن يكون من الميسور أن تقترب الفضيلة من القداسة اقترابا لا حد له ؛ بل لا بد أيضا من اتفاق يزداد احكاما بين الفضيلة والسعادة . هنا أيضا يكون التحقق المطلق لأمر العقل مستحيلا ؛ ولكن نستطيع أن نتصور تقدما لا حد له نحو هذا التحقق . وهذا التقدم بدوره لا يكون ممكن التصور الا بواسطة فعل فى العالم تقوم به ذات يتحقق فيها منذ الأزل الاتحاد التام بين القداسة والسعادة (ein höchstes ursprüngliches Gut) هذه الذات هى ما يسمى الله .

ما معنى الأفكار التى أدخلناها الآن وما قيمتها ؟ لا يمكن أن تكون معارف لأنها تفترض موضوعات مجاوزة للحس . ولكنها اعتقادات مشروعة . وهى متفقه مع نتائج نقد العقل الخالص ، ملتزمة معها . وهى تعطى معنى لأفكار تؤدى بالعقل الخالص النظرى الى تصورها دون أن يستطيع اثباتها .

وفضلا عن هذا، انها وان تكن مجرد اعتقادات، فانها ليست اعتقادات فردية وذاتية بحتة ، لأن العقل نفسه قد فرضها . هذه الاعتقادات كما هى ، ملائمة تمام الملاءمة لحالنا الانسانى . فلو أنه كان لدينا عن الله وعن البقاء معرفة نظرية وتامة لكان من المستحيل أخلاقيا ألا تستبد هذه الاعتقادات بارادتنا ، ولما كانت أخلاقيتنا حينئذ الا ميكانيكية ، ولما كنا الا دمي يحرك خيوطها الخوف أو الرغبة .

هذه الاعتقادات بمعنى ما أرفع من معارف العقل النظرى . ولها أهمية أكبر من حيث انها تتعلق بموضوعات حقيقية مطلقة ، فى حين أن المعارف النظرية مقصورة على الحقائق الحسية والظاهرية .

نتيجة هذه النظرية أن واجباتنا يمكن على نحو مشروع أن تتصور ، لا على أنها من املاء العقل فحسب ، بل على أنها أوامر صادرة عن الله أو عن الكائن الأعلى . فهذه النظرية تدخلنا اذن فى الدين . ولكن الدين مفهوم هنا على نحو خاص يتعين أن نحدده .

ليس المقصود دينا يوضح قبل الأخلاق ويعينها ، بل المقصود بالعكس هو دين مؤسس عندنا على العقل ، ما دام أنه يقوم على الأخلاق التي تقوم بدورها على العقل . هذا الانقلاب في الوضع ذو أهمية كبيرة . فاننا اذا قبلناه لم يعد هناك محل لأن نجعل الدين عبارة عن الاعتقاد برمز من الرموز ، أى الاعتقاد بمجموعة صيغ نظرية . فمثل هذا الرمز يقتضى معارف لا نستطيع أن نملكها . وكذلك لا يستطيع الدين أن يكون حركات عملية تهدف الى أن تنتج فينا القداسة . لأن الحركات العملية أشياء حية ، واذا كنا قد تأدينا الى التسليم بأثر العقلى على الحسى ، فاننا لا نستطيع ، دون أن نناقض النظرية النقدية ، أن نقول بعلية الحسى بالنسبة الى ما فوق الحسى .

واذن فهو دين عمل كله ، وعمل داخلى وأخلاقى خالص ، لا يزود الارادة بأى باعث جديد . ودوره عبارة عن أن يبرر فينا الأمل فى أن نشارك بأفعالنا ، المنعزلة فى ذاتها ، فى تحقيق نظام أخلاقى قوامه الانسجام بين العدالة والسعادة ، وفى مجيء ماتسميه المسيحية مملكة الله .

ولا يترتب على هذا أن تكون الأديان ضرورة بغير قيمة . ويبدو كأنط وكأنه قد أغرى أولا بأن يطرحها . ولكن فى الطبعة الثانية لكتابه عن « الدين فى حدود العقل الخالص » يقول بأنه ليس المقصود هدم العقيدة الكنسية هدمًا تامًا . فهذه العقيدة يمكن دائما أن تكون نافعة من حيث هى أداة لعقيدة عقلية . وبهذا الاعتبار نستطيع الحفاظ عليها ولكن مع العناية بتطهيرها من كل مايمكن أن يكون مضادا لهذا الدور ، وعرضها على أن لها قيمة بنفسها . واذن فالأخلاق التى هى المبدأ هى أيضا فى آخر الأمر نهاية العمل .

٢

ما قيمة النظرية ، سواء من جهة المنطق الداخلى للمذهب أو من جهة الحقيقة المطلقة ؟ هذه النظرية أهى متسقة ، سواء مع النظرية الأخلاقية التى بسطناها فيما تقدم أو مع نتائج نقد العقل الخالص ؟

وأولا ألا تغير طابع الأخلاق الكانطية تغييرا عميقا ؟ هذه الأخلاق كانت تقوم كلها على فكرة القانون وكانت تستبعد اعتبار السعادة استبعادا تاما . بيد أننا نرى هنا أن السعادة قد صارت جزءا أساسيا من الخير الأسمى ، الذى هو نهاية النشاط الأخلاقى . وفلسفة الأخلاق هل تغيرت اذن الى فلسفة السعادة ؟

على الرغم من بعض المظاهر بل على الرغم من بعض النصوص التي ربما أثارت الدهشة ، لا يبدو أن مأخذ عدم الاتساق مأخذ مشروع . رأينا كيف دخلت فكرة السعادة ، ورأينا كيف أن العقل ، منظورا اليه في جملته ، ومعتبرا في حاجته الضرورية الى التماسك في وحدته بعد أن انقسم الى عقل نظري وعقل عملي ، هو الذي وضع الطبيعة والقانون الأخلاقي وجها لوجه ، وهو الذي حدد ما بينهما من علاقات . هذه النظرية يمكن أن تختلف عن النظرية السابقة بدون تناقض لأنها لا تنطلق من نفس المبدأ بل من مبدأ أوسع . وطبيعي أن العقل في ذاته يقرب ويؤلف بين العقليين اللذين هما في الحقيقة عقل واحد ، هو ملكة التقريب بلا نهاية والتوحيد في المطلق ، بين الواحد والمتعدد .

ولكن ألا يستبين لنا هنا ذلك التناقض الذي كثيرا ما عيب على كانط بين نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ؟ ألا يدعى العقل العملي ، خصوصا في النظريات التي بسطناها منذ قليل ، أنه يجعلنا نبغض الموضوعات المجاوزة للحس ، وهي تلك التي قرر العقل الخالص أنها لا سبيل الى معرفتها ؟

ربما لم يكن من الممكن استبعاد هذا المأخذ استبعادا مطلقا . غير أن ملاحظتين لا بد منهما . الأولى أن كانط نفسه قد رأى الصعوبة جيدا وبذل جميع جهوده لحلها ، وسعى الى أن يبين ، لا أن النظريتين متوافقتان فحسب ، بل ان الثانية ذات اتصال بالأولى . ويتم التوفيق بينهما بالتفرقة بين الواقعة المحضة وبين كيف ، بين الماهو وبين على أي نحو (quomodo) ذلك أنى أستطيع أن أنظر الى كل موضوع من جهتين: اما في نفسه ، دون أن أسأل نفسي كيف كان ممكنا ، و في علته وتكوينه . العقل النظري يفسر ، على نحو تجريبي ، حدوث الظواهرات وحصولها . والعقل العملي يعلم فقط أن شيئا ما كائن دون أن يستطيع اطلاقا أن ينفذ الى فعل العلة التي جعلته كائنا . لكن العقل النظري لا يستطيع أن يمنعنا من تصورات كهذه على شرط ألا تكون متناقضة مع الواقع التجريبي . وعلى هذا النحو لا اعتراض له على اعتقادات العقل العملي . وأكثر من هذا يرى في هذه الاعتقادات تأكيد موضوعية الأفكار التي كان هو نفسه قد انساق الى وضعها باعتبارها مبادئ منظمة .

وفي استطاعتنا أن نلاحظ ثانيا أن كانط كان له الفضل في أن يضع بوضوح وعمق مشكلة ذات بال ، هي في طبيعة الأشياء . هل للذهن طريقة واحدة للسلوك بازاء الكائن أم له عدة مسالك وما هي ؟ وفقا لكانط ، للذهن على الأشياء وجهتا نظر متعاندتان وهاتان الوجهتان

هما فى آخر الأمر العقل النظرى والعقل العملى . والتعارض الذى نبه اليه كانط موجود تحت أسماء مختلفة فى أغلب المذاهب المتأخرة . وليس غائبا حتى عن فلسفة أوجست كمت الذى يفسر الأعلى بالأدنى من جهة نظرية ، ويفسر الأدنى بالأعلى من جهة عملية .

ما الرأى ، بصرف النظر عن المذهب ، فى موقف كانط من الدين ؟ يريد أن يؤسس الدين على الأخلاق ، لا الأخلاق على الدين بما هو عقيدة . وهو يلتقى عبر القرون بسقراط الذى سبق أن أعلن أن الواجب واضح ولا سبيل الى اهداره ، سواء كانت هناك حياة أخرى بعد هذه الحياة أم لم تكن هنالك حياة . الدين مصدر أمل للصالحين ، ولا يدخل فى بواعث طاعتهم للقانون .

هذا الموقف يبدو مطابقا للروح العامة للفلسفة الحديثة التى تسلم أن لدينا فى النسبى نفسه ، فيما ليس بأول فى ذاته ولكن أول بالقياس الى وسائلنا فى المعرفة ، عناصر معرفة متينة ويقينية حقا . على هذه الفكرة يقوم علمنا وأخلاقنا . لقد استهل بيكون العصور الحديثة حين قال أن الأمل ينبغى أن يزودنا لا بمادة العلم فقط بل بمبادئه أيضا . وديكارت بدأ من « الكوجيتو » ، وهو حقيقة فى ذاتها نسبية ، واعتبره حقيقة لا سبيل الى زعزعتها حتى قبل أن يصل الانسان الى المطلق . هذا الميل الذى تزايد نموه بعد بيكون وديكارت ، هو روح فلسفة كانط . وهو يعطى سمة حديثة جدا لنظريته فى الأخلاق ، موضوعه على أنها يقينية قبل إقامة الدين وموجودة فى تعاليمه . ولنقل أيضا أننا نسلك مسلكا حليفا جدا وعمليا جدا حين نبرز بقدر ما فى الامكان العنصر الأخلاقى فى الأديان . فها هنا يوجد ، بالنسبة الى العقل نفسه ، الضمان لسلطانها .

ولكن أننادى مع كانط بأن الأخلاق ذاتها خالية بتمامها من كل مضمون دينى ، وأنها تقودنا الى الدين ، بما هو شئ لا متجانس كله ، وجديد كله بالنسبة الى العقل ؟ فى هذا ربما كان مذهب كانط معيبا بأسرافه فى التجريد . اذا اعتبرنا الحياة الأخلاقية كما هى معطاة ، من حيث هى شعور وحب وابتهاج ، كما هى فى الوقت نفسه جهد ارادى ، تبينا أن المبدأ الأخلاقى ، مهما نفترضه خالصا من كل شائبة ، يحمل فى جوفه من قبل قدرا من الحياة الدينية .

ما الدين آخر الأمر ؟ انه وفقا للتعريف العميق الذى عرفه به « ريمان » هو الشعور باعتمادنا على اللامتناهى وعلى الخالد ؛ انه الايمان

بكائن أعلى ، لا يمكن استعراضه عن طريق تجربتنا ، وفكرتنا عنه يجب أن تهدى أفعالنا . فكل دين يدعو الانسان الى أن يسلم نفسه ، وأن يسلم نفسه لمبدأ الكينونة والوحدة والانسجام في جميع الأشياء . والمسيحية كلها ملخصة في كلمات القديس يوحنا : « اذا أحب بعضنا بعضا ، أقام الله فينا ، وتحقق حبه فينا » .

لذلك لكي يكون للفعل طابع ديني يلزم ويكفي أن يعبر عن اذعان الفرد لكائن مثالي يجاوزه ، ارادة الفرد أن يحيا عضوا من أعضاء الكل الذي ينتمي اليه على نحو مثالي . وأن تحيا من أجل الكل هو أن يكون الروح الديني مصدر الهامك . لأن الكل من وجهة نظر المعرفة بمعناها الصحيح ، ليس له وجود واقعي ولا قيمة حقيقية . ومن باب أولى فلا عليّة له ولا فاعلية .

والأخلاق في جوهرها ، باقرار كانط نفسه ، هي خضوع الفرد للكل ، والاعتقاد أن الطاعة للكل هي الحرية والقوة العليا . واذن فالأخلاق منذ نقطة بدايتها تحتوى على عنصر ديني .

الفصل الثاني عشر

أخلافت كانط والعصر الحاضر

أود في هذا الدرس الختامي أن أخص النقاط الرئيسية في الأخلاق الكانطية ، وأن أبحث عما يمكن أن يكون لهذه النظرية من أهمية في الوقت الحاضر ، وإلى أي حد يمكن أن تتجاوز مغايراتها وأن تزودنا بمعلومات مفيدة .

١

ما النقاط الرئيسية للنظرية مأخوذة في جملتها ؟

ينبغي أن نلاحظ أولا وجهة نظر المنهج . لقد نحى كانط باستمرار مناهج كثيرة شاع استعمالها لاقامة الأخلاق . لم يقبل أن تجعل الأخلاق قائمة على اللاهوت ، ولو كان عقليا ، ولا أن توضع الواجبات بمثابة أوامر مصدرها كائن عظيم القدرة . لأن وجود الله ، لما كان في نفسه ، قبل اعتبار الأخلاق ، غير قابل للاثبات اطلاقا ، فإن أخلاقا كهذه لا تكون مؤسسة من وجهة النظر الفلسفية . وبوجه عام لا يقبل أن تجعل الأخلاق قائمة على الميتافيزيقا . فالمبادئ الميتافيزيقية التي تكون لازمة لنا لتزويدنا بالأسس المطلوبة ، كفكرة خير أسمى متعقل ، ليست في متناول عقولنا ، كما تخيلت الميتافيزيقا القطعية . وأخيرا لا استطاع كذلك تأسيس الأخلاق ، كما فعل الانجليز ، على معطيات الملاحظة السيكلوجية . فإن هذه لا تستطيع أن تزودنا إلا بمشاعر ، وبميول وبرقائع ذاتية ، دون أن تعطينا سببا مشروعاً لاقامة هذه الوقائع قوانين من أجل الإرادة .

واذن فلا واحد من هذه المناهج الثلاثة الشائعة الاستعمال في اقامة الأخلاق بمشروع ولا منتج . ولكن أليست هذه المناهج الثلاثة هي الوحيدة التي استطاع تصورها ؟

يرى كانط أنه الى جانب هذه المناهج الثلاثة ، هنالك طريق يبقى ممكنا مع أن أحدا لم يحاوله صراحة حتى الآن ، ألا وهو الطريق النقدي . وقوامه أن تكون نقطة البداية عندنا ، لا المعطيات التالية لحدس عقلي مزعوم ولا المعطيات المتغيرة للتجربة ، بل نفس واقعة التجربة ، مأخوذة على عمومها ، والبحث عن شروطها لمعرفة ما اذا كانت تفترض عناصر تتعدها ويمكن أن تستخدم لتبريرها على هذا المعنى أو غيره . واستخدام هذا المنهج يستخرج من التجربة ذاتها ، العقل باعتباره حقيقة أصيلة وخصبة . وعلى هذا العقل يريد كانط أن يؤسس الاخلاق . ولسوف يتساءل كما أن للعقل الخالص استعمالا نظريا أليس يمكن أن يكون له كذلك استعمال عملي ، وعما اذا لم يكن ممكنا تصور أن العقل الخالص بذاته ، دون معونة « ميكانيكية » الطبيعة ، على أنه دافع للارادة ومبدأ تحديد لها . وفاعلية العقل هذه قد تبرر الاعتقاد الشائع لدى الناس بحقيقة الأخلاق .

والآن ما السمات الجوهرية المستمدة من هذا المنهج ؟

اذا نظرنا اليها ، ليس في مرحلة معينة من مراحل نموها ، بل في نقطة انتهائها ، تبين أنها في جملتها نظرية في الخير الأسمى . وهي تختلف عن النظريات القديمة في أن هذه النظريات كانت في جوهرها تحليلية ، على حين أن كانط يسلك طريقا تأليفيا .

فكانط اذ يقيم فكرة الخير الاسمي ، يضع أولا فكرة الفضيلة ثم يضيف اليها بعد ذلك فكرة السعادة . فالفضيلة موضوعة على انها مراعاة القانون الاخلاقي ، والقانون الاخلاقي قانون متناسب مع ارادة حرة . فهو اذن علاقة تتوافق فيها الشمولية والحرية ، وهو اذن الامر بالتصرف طبقا لمبدأ يقبل أن يقام قانونا شموليا تترسمه الارادات الحرة .

والعنصر الثاني للخير الاسمي هو السعادة . وهي في تصور كانط شيء غير متجانس اطلاقا مع الفضيلة . فعلى حين أن الفضيلة تعتمد على الارادة وعلى العقل الخالص دون غيرهما ، فإن السعادة لا تعتمد الا على الحساسية . والحساسية عند الانسان مندمجة بأكملها في « الميكانيكية » الطبيعية ، وبعبارة أخرى فهي كلها جسمانية وفردية .

وبين الفضيلة والسعادة يقيم كانط العلاقة التأليفية ، علاقة العلة بالمعلول ، والفضيلة طبقا لمطلب العقل ، يجب أن تنتج السعادة كأثر مترتب عليها لم تبحث عنه . والفضيلة تجعل الانسان جديرا بالسعادة ولكنها لا تشتمل عليها . فالاتحاد التام بين الفضيلة كعلة وبين السعادة كمعلول ، هذا هو الخير الاسمي متحققا .

الأخلاق تعلمنا أنه يجب أن نعمل على تحقيقها والشروط التي بها يمكن أن يكون عملنا منتجا .

ما مكان هذه النظرية في جملة الحياة الروحية للإنسان ؟

الأخلاق ، متصورة على هذا النحو ، تتميز تميزا أساسيا عن العلم .
 انها تمثل آراء طرازا من الأشياء موازيا له ولا يمكن ردها اليه . فبينما العلم قوامه معارف نستطيع أن نبنيها بادئين من عناصرها ، فان الاخلاق موضوع اعتقاد بحث . اننا لا نستطيع بحسنا الداخلي ، أن ندرك عناصر الحقائق الأخلاقية . اننا نعرف عن هذه الحقائق انها كائنة دون أن نستطيع القول لم هي كائنة . والحدس اللازم لمعرفة النظرية يعوزنا هنا . لأن هذا الحدس ان هو الا حدس الحرية الذي يجاوز غير منازع ملكة الحدس لدينا .

غير أن الأخلاق ليست موضوع اعتقاد من نوع الاعتقادات التي تفترضها الاديان الوضعية . فان هذه الاديان تفرض الاعتقاد باسم السلطة وعلى هذا فانها تخاطب العاطفة وحدها ولا تخاطب العقل . أما عند كانط فالأمر صريح بأننا بصدد اعتقاد من العقل واقتناع يمليه علينا عقلنا نفسه ، وهو العقل ذاته الذي يبرر علمنا بالأشياء الطبيعية . وهذا الاعتقاد أبعد من أن يفرض علينا من الخارج وعن أن يكون فعلا مصدره الطاعة السلبية .

ولكن مع أن الأخلاق لا يمكن ردها الى العلم ولا الى الدين فان لها صلة بالعلم وبالدين على السواء .

١ - انها لا تناقض العلم وهي تتوافق معه . وليس ذلك كل ما في الأمر فانه الى هذه العلاقة السلبية البحث تنضاف علاقة ايجابية . فالعلم يقودنا الى أن نتصور بمثابة مبادئ منظمة ، أفكارا ليست معطاة في التجربة ولا يمكن أن تكون معطاة في التجربة . هذه المبادئ هي التي تحظر علينا أن نقنع أبدا بالتفسيرات القريبة وهي الوحيدة التي نستطيع أن نجد لها والتي تضطرنا الى الصعود الى غير نهاية من علة الى علة ، نحو مبدأ أول لا سبيل الى الوصول اليه . بيد أن هذه الفكرة ، فكرة اللامشروط التي تفترضها التجربة دون أن تستطيع أن تعرضها ، هي على التحقيق لباب الحقيقة الاخلاقية وتلقى من العقل العملى توكيدا جديدا . واذن فالاعتقاد الاخلاقي بدلا من أن يززع البناء العلمى ، يدعمه ويتممه بتوكيده أفكارا تتوج هذا البنين .

٢ - إذا كانت الأخلاق تقوم على العقل لا على عقيدة دينية ما فيبقى صحيحا على الأقل أنها تؤدي بالذهن منطقيا الى الدين كتثمة لها . ذلك انه بين الفضيلة والسعادة لا يوجد بالنسبة لنا علاقة عليية يمكن اثباتها . لا نستطيع أن نتصور كيف يتيسر الطبيعة ، وهي ميكانيكية عمياء بحتة ، أن تحقق الاتحاد المستنير بين الفضيلة والسعادة . واذن فنحن مسوقون الى التسليم بوجود اله حكيم قدير يجعل القوانين الفيزيقية ملائمة للقوانين الأخلاقية .

وبالاجمال يستطيع الانسان أن يقول ان أخلاق كانط تتألف من المبادئ الأساسية الثلاثة المعروفة في الحياة المسيحية ، ولكن مفهومها على نحو مختلف : «الايمان» و «الأمل» ، و «الأحسان» . وقد جعل كانط الاعتقاد نقطة بداية ، ولكنه اعتقاد عقلاني خالص ، وهو آخر الأمر الاعتقاد في العقل . وبعد الايمان ، وكنتيجة للتفكير في موضوعه ، يأتي الامل . لأن الدين عند كانط هو الامل بأن جهودنا النازعة الى اقامة ملكوت العدالة والسعادة لن تضيع عبثا .

وأخيرا الأحسان ، الحب الالهي ، يؤدي هو أيضا دورا في هذه النظرية : ان التداخل بين الارادة والشعور ، واندماج الجهد والميل في الحب العقلي ، هو عند كانط النهاية المثالية للحياة الأخلاقية .

٢

ألهذه الأخلاق أهمية بالنسبة للمجتمع المعاصر ؟

لكي نستطاع الاجابة على هذا السؤال يحسن أن نسائل أنفسنا أولا ماهي السمات الأساسية لما يسمى بالروح الحديث ؟ أصبح أننا يجب أن نضع لأنفسنا هذا السؤال ؟ إلا تهم الأخلاق الانسان على وجه العموم ، والطبيعة الانسانية الدائمة ، لا الانسان منظورا اليه من مظاهره الخارجية المتغيرة تبعا للأزمان المختلفة ؟

كل شيء يعلن أن من مفاخر عصرنا التي يعتز بها أنه قد جاء بعدد من المبادئ الجديدة ، وأنه على أقل تقدير قد نمت بعض مبادئ كانت ممنوعة فيما مضى ، وقد بلغ هذا التجديد حدا يدعو الى الاعتقاد بأن المستقبل سوف لا يشبه الماضي . اننا نميل الى التخلي عن هذه النظرية

التي حظيت بالقبول زمنا طويلا ، والتي تقول بأن الانسانية تغدو وتروح ، وانها تتأرجح طبقا لايقاع من « التقدم والتخلف » *corsi e ricorsi* ، كما يقول « فيكو » ، ولا تتغير حقا . واذن فيعيننا أن نتساءل عما اذا لم تكن بعض السمات التي اتسم بها عصرنا من شأنها أن تؤدي الى تغييرات في مبادئ الأخلاق ذاتها .

أول هذه السمات هو تقدم العلم هذا التقدم الذي لا يصدق ، تقدم علم مستوثق فاتح ، ليس تأمليا فقط ، كالانساق الشامخة عند القدماء ، ولكنه ينفذ بقدر من العمق الى أحشاء الحقيقة ، في عللها المنتجة ، بحيث يسمح بالتكهن بالظواهرات ، بل بتعديلها في اتجاه رغباتها .

والسمة الثانية المميزة لعصرنا هي تقدم الديمقراطية ، تقدم المساواة في الحقوق لدى جميع الناس ، ومنه تنتج مساهمة الجميع في الشؤون العامة مساهمة متزايدة ، ومنطقيا ينتج الميل الى اقامة المساواة في الظروف .

والسمة الثالثة هي التعميم والتقدم العجيب في التعليم والرخاء . وهذه السمة الثالثة هي فيما يبدو نتيجة ضرورية للسمتين الأولين .

هذه العوامل الثلاثة لا تخلو من التأثير في الافتيكار الاخلاقية . وقد نتساءل أحيانا عما اذا لم تكن قد قلبتها . وتتبع أثرها بالتفصيل ربما كان مهمة لا تنتهي . وها هنا بصفة خاصة ثلاثة تيارات فكرية يبدو أنها قد صدرت عنها .

١ - يطمح الناس الى اقامة أخلاق علمية حقا . وتقدم العلم قد أوضح وأشاع فكرة العلم ، بحيث اننا لا نقنع بمظهر خداع ، ولا نهتم إلا بما رسخ اثباته بالوقائع ، كحقائق الفيزيكا أو حقائق العلوم الطبيعية . وهذا الطابع يسعى الناس بشتى الاساليب الى اعطائه للأخلاق ، يريدون أن تؤسس على العلوم المستقرة ، أو أن تقوم على غرار تلك العلوم .

٢ - ولا يقفون عند هذه العموميات . فمن الافكار التي هي اليوم أشد انتشارا يوجد تصور مؤداه أن الاخلاق يجب أن تعتبر ضميمية للعلم بأحوال المجتمعات الانسانية . وكثيرا ما نسمع أن الاخلاق نفسها واقعة اجتماعية . فاذا كان الامر كذلك فانها لا تملك مبادئها في نفسها . وليست شيئا سوى البحث عن النتائج التي تشتق بالنسبة للفرد من

علاقاته بمختلف طوائف الناس التى هو جزء منها • والضمير ، والعقل لا قيمة لهما الا بالنسبة الى هذه العلاقات التى هى منبعهما •

٣ - ويمكن الإشارة أيضا الى فكرة أخرى ذائعة جدا وقوية جدا . هذه الفكرة هى أن الاخلاق ، على وجه الاجمال ، تختلط بالحضارة ، وأن أكثر الشعوب حضارة هو أيضا الشعب الذى هو الأكثر حقوقا . وأن التقدم الأخلاقى فى العالم قوامه السيادة المتزايدة للشعوب ذات الثقافة الأكثر تقدما ولا أهمية فى هذا المعنى لأن يملك شعب جميع الفضائل التى كان الناس قديما يسمونها أخلاقية : كالتقوى ، والأمانة وقوة النفس والانسانية والشعور بالعدالة ، والشعور بالواجب ، اذا كان حظه أقل من الجامعات وأقل من التجارة والصناعة ، وأذا لم يقع بعد فريسة للغرام بالترف ورغد العيش ، واذا كانت عاداته بسيطة وعتيقة ، واذا كان ما يملكه من المدافع وأجهزة الحرب أقل ، وكان لا يحلم بتدمير الضعفاء وغزو الأراضى المنتجة ، فمن الأخلاق أن يفنى على يد شعب أكثر تقدما وأشد بأسا ، ويجب أن نشهد سحقه ونحن راضون •

هذه التصورات المختلفة أترك مجالا لأخلاق لا تزال كلاسيكية جدا وقليلة الاهتمام بالظروف المتغيرة التى تكتنف الحياة الانسانية ، مثل أخلاق كانط ؟ أفلا نزال نحن المقتنعين بوجود أن يكون الانسان ابن زمانه قبل كل شئ ، بإزاء أخلاق كانت تطمح فى أن تقوم خارج الزمان والمكان ؟

٣

(١) ان وجهة نظر كانط ، وفى ذهنه أنها يجب الا تكون نظرية ولا ميتافيزيقية ، تجيب فيما يبدو ، على الاقل من جانبها السلبى ، عن اتجاه أذهاننا • ولكن هل تذهب المشابهة الى أبعد من هذا ؟

ان كانط يرفض كل تفسير تجريبي للأخلاق ، ويبحث عن وجهة نظر ، ان لم تكن ميتافيزيقية ، تكون مع ذلك مجاوزة للحس • ويبدو أنه بهذا يعارض الروح الحديث كل المعارضة •

ونستطيع أن نلاحظ أولا أن أخلاقا تجريبية صرفة تتناقض مع ما يسميه الناس باسم « الأخلاق » : لأن الأخلاق فى صميمها تتضمن فكرة شئ يجب أن يكون وربما لن يكون أبدا .

وإذا كانت المعاني التجريبية هي وحدها ذات قيمة ، فالإنسانية في معتقداتها الأخلاقية تكون مخدوعة اذن وواقعة في وهم .

ولكن ألا يحسن أن نسلم بهذه النتيجة بدلا من أن نتابع كانط في بحثه عن مبدأ مجاوز للمحسوس ؟ قد كان يكون الامر كذلك لو أن كانط حدثنا عن مطلق دون اتصال بالتجربة . ولكننا نعترف بالعكس أن المطلوب عنده هو مبدأ موضوع في نفس ظروف التجربة . وهذا التحليل النقدي للتجربة لا نستطيع أن نستغنى عن القيام به ، دون أن نعدل عن الاستقصاء الفلسفي . وعبثا نحاول أن نجتمع وقائع فاننا لا نفهم معناها الفلسفي ولا نستطيع أن نحدد قيمتها العملية وحجيتها ، اذا نحن لم نبحث عن مبلغ تضمنها لعنصر ثابت ، كلي وضروري . والعقل كما يفهمه كانط ، ليس شيئا آخر غير هذا العنصر .

أفبقي مع ذلك من الممكن أن نسلم معه بعقل عملي خالص متميز عن العقل النظري ؟ ان التمييز القاطع جدا عند كانط بين النظري والعملي يبدو في نظر الكثيرين مصطنعا . ومع ذلك فهو يظل احدي وجهات النظر التي احتفظت بها الفلسفة المعاصرة . فان قيل ان هذا التمييز لا يظهر بوضوح الا لمن يدرسون ملكاتنا في حال نضجها لا في تكوينها ، قلنا ان الفعل يمكن أن ينبىء عن القوة كما أن العالم الاكبر يعين على معرفة العالم الأصغر .

(ب) هذه هي القيمة الفعلية من وجهة نظر منهج كانط . فماذا يجب أن نرى في مذهبه بمعناه الحقيقي ؟

النقطة التي تسترعى نظرنا أول الامر انه يبدأ بوضع فكرة الواجب . فما هو هذا الواجب الموضوع على هذا النحو في قمة المذهب؟ اليس قهر ارادة بأخرى يكون بالضرورة شعارا تحكميا ؟ فما هو موقفنا حيال تصور مخالف للأفكار الحديثة الى هذا الحد ؟

يبدو أن الحالة الراهنة للفكر الانساني ، بدلا من أن تجعل فكرة الواجب غير مجدية ، تجعلها على العكس أكثر ضرورة من أي وقت مضى .

اننا نجد أنفسنا أمام جمهرة من الأفكار المختلفة ، تقترح علينا بمثابة قواعد للسلوك . وكل واحدة منها تعرض نفسها محفوفة بوقائع واستدلالات من شأنها أن تثبت بدهتها . ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن أي من هذه البراهين تثبت أمام نقد مهما يقل حظه من الجدل . كل هذه الاستدلالات يعوزها الجزء الأساسي ، أعني اثبات أننا يجب علينا أن نقيم

لها وزنا فى مجال العمل . وحقيقة الأمر أن الأفكار التى تعرض على الناس كمبادئ للأخلاق ليس لها مثل هذه القيمة إلا إذا أدخلنا فيها مسبقاً وسواء فطنا إلى ذلك أم لم نفطن ، نفس فكرة الواجب هذه التى يراد الاستغناء عنها . فلننظر مثلاً فكرة التضامن التى يرى الكثيرون أنها إحدى معطيات الأخلاق .

لو سلمنا بثبوت التضامن فما المسلك الذى يكون من المعقول اتخاذه ؟ فإذا لاحظت وجود مركز للعدوى فى جسمى يمكن أن تنتقل منه العدوى إلى كيانى كله ، فأننى أطلب استئصال الجزء المريض من جسمى أو على الأقل عزل هذا الجزء عن الأجزاء المجاورة . ومثل هذا الإجراء المعقول يتخذ بالنسبة لأمثالنا من الناس الذين يوشكون أن يصيبونا بعدواهم الجسمانية أو الأخلاقية . ومع ذلك فإننا نستخلص من التضامن نتيجة تختلف عن ذلك تمام الاختلاف . ذلك أننا ، على حد قول نيتشه ، قد أدخلنا خلصة فى تصوير التضامن فكرة الاحسان المسيحية وفكرة الواجب .

والأمر كذلك فى أفكارنا عن الحق ، وبخاصة عن الحقوق المعلنة سنة ١٧٨٩ . فإذا تساوت الأحزاب المتعارضة فى ادعائها الاستناد إلى هذا الإعلان ، فمرجع ذلك إلى أنه فى نفسه غامض يحتمل المعانى المختلفة باختلاف ما يعطى له من مضمون أخلاقى . وإذا كان الناس ينظرون إلى الحق نظرة احترام فذلك لأنهم يحددونه — عن وعى أو بغير وعى — بفكرة الواجب .

واذن فالأفكار الحديثة لا يمكن أن تجعل الأخلاق الكانطية عديمة الفائدة : بل ربما جعلتها أشد ضرورة . ذلك لأنه كلما ازداد الإنسان قوة زادت الحاجة إلى إخضاع استعمال هذه القوة لقاعدة . قال لوكريس : « أن كل إنسان يشعر بمدى ما يمكن أن يبلغه استعماله لما يملك من قدرات » .

وما من شك فى أن قوى الإنسان تضاعفت مئات المرات بفضل العلم . والجماعات ، بصفة خاصة ، تملك وسوف تملك قوة سيّاحة . وإذا قدرنا بأنها على الرغم من ذلك ليس لها الحق فى أن تقول إن رغباتى أوامر (sic volo, sic jubeo) فذلك لأننا نفترض لدى الأفراد والجماعات فكرة الواجب موازنة للقوة المطلقة .

وكذلك بقدر ما تتسع رقعة الحق ، وبقدر ما يتمتع بضمانات أكثر فاعلية ، فانه يهيىء للإنسان أن يقتضى من الآخرين إشباع حاجاته فحسب

دون أن يخضع نفسه لأي مجهود ، اذا لم تكن فكرة الواجب لديه بذلك
القدر من القوة والسلطان .

وفكرة الواجب هذه التى تظل نافعة وضرورية تبقى فى الوقت نفسه
ممكنة فى الازهان ما دام أن تأكد الواجب متصور على أنه فعل من أفعال
الارادة الحرة ، يبتغى ، بوحى من العقل، تحقيق العقل نفسه . وقد كان
الرواقيون يقولون ان هناك أشياء بدونها لا نستطيع أن نحيا ، وأشياء
بدونها لا نريد الحياة : فمن ذا الذى يستطيع أن يمنعنى من طلب هذا
النوع الثانى من الأشياء ؟

واذن فالاعتقاد بالواجب ، عندنا وعند كانط على السواء ، هو
بداية الأخلاق . غير أنه ليس سوى البداية . ولكن يبقى أن نعرف ما هو
الواجب . مع كانط سيكون سيرنا من الواجب ، وهو واقعة أولى وبديهية،
الى الخير الاخلاقى ، وهو فكرة معقدة وغامضة . فهل سيكون فى وسعه
أن يقودنا فى هذا الانتقال من الواحد الى الآخر ؟

(ج) لكى يعطى كانط مضمونا لفكرة الواجب ، عرض علينا معيار
الشمولية فقال : الاخلاقى هو كل فعل يمكن أن تقام قاعدته المعينة قانونا
شموليا . وهذه الفكرة التى تفرق بين الاخلاق الكانطية والاخلاق القديمة
ذات أهمية كبيرة . فالقدماء اذ جعلوا شرط الحكمة العلم ونبل النفس بل
أحيانا ازدراء السوقى ، قد جعلوا منها امتياز لا يناله الا بعض الصفوة
المختارين . أما عند كانط فالاخلاقية لا تكون كذلك الا اذا كانت فى متناول
الجميع على حد سواء . وبعد أن وضع كانط هذا المبدأ رأى أن يجعل
قدرتنا حدا لواجبنا . وقد استبعد واجب الحب ، لأن أحدا لا يستطيع أن
يحب كما يشاء .

ويبدو أن كانط قد خلط هنا بين الامكانية الأخلاقية المتوقعة على الحرية
وبين الامكانية المادية التى تعطىها الطبيعة مباشرة . ولكن فى حين أن القدرة
فى المجال الفيزيقي يمكن أن تقاس وأنها ثابتة فليس ذلك شأن القوة
الأخلاقية . فى مجال الواجب لا يعرف الانسان مقدما ما الذى يقدر
عليه . قال كانط : « اذا كنت ملزما فلأنك مستطيع ، أنت ملزم بقدر
ما تستطيع » . وكان الأخرى أن يقال : « ان اقتناعك بواجب معناه أنك
تستطيع آداءه » . وقدرة الواجب نفسها ، متى احتوتها النفس بتمامها
خلقت الامكانية والقدرة . وأقوى الناس هم أولئك الذين اعتقدوا أنهم
كانوا أداة لفعل الله .

وقاعدة كانط : « لا يجب عليك الا ما تستطيع » هي المضمون الأول للامر الأخلاقي . ولكنها هي المضمون الأول فقط . أولا ، القانون لا يرمى الا الى الحدس ، وهو الصورة الوحيدة لنشاطنا التي تكون في متناولنا مباشرة . وبعد ذلك لا يأمرنا القانون الأخلاقي ، بالنية وحدها بل بالشعور ، وأخيرا ، لا يأمرنا بالشعور وحده بل بالعمل . وبتأثير فكرة الواجب نفسها نغدو شيئا فشيئا أكثر سيطرة على طبيعتنا بتمامها .

واذن فيجب الابقاء على مبدأ الشمولية ، وانما يتعين صياغته بصورة أشد جرأة :

« الواجب ليس فحسب هو ما يمكن بل ما يجب أن يقترح موضوعا لنشاط كل كائن عاقل » .

د - فهل يكون معيار القيمة الشمولية كافيا ، حتى مع التوسع فيه الى هذا الحد ؟ أليس للجزئي ، حقيقة ، مكان في موضوع الأخلاق كما يرى كانط ؟

ان من قبيل المبالغة القول بأن كانط يستبعد الجزئي استبعادا تاما . الفعل الأخلاقي عند كانط مسرحه الطبيعة ، وان من النقاط الرئيسية في مذهبه وجوب الربط بين الأخلاقية والسعادة . الا أن الأخلاقية بمعناها الصحيح تبقى عنده قائمة الى جانب الطبيعة ، والطبيعة تقدم لها البيئة وقد صاغها الله منسجمة معها . ولكن الانسان لكي يحقق لقانون الأخلاق من حيث انه يقوم بالعمل الأخلاقي بمعناه الدقيق ، انما ينفك من قيود الطبيعة ويأوى الى عالم آخر . هنالك يسعى الى أن يحقق ما يشبه طبيعة « فوقانية » ، أي مملكة الغايات ، وجمهورية الأشخاص الأخلاقيين . فما هي هذه الشخصية على وجه التحقيق ؟ يعرفها كانط بأنها الغاء الحواجز التي تفصل بين الأفراد بعضهم عن بعض في النطاق الطبيعي ، وامتلاك زمام النفس القائم على المشاركة في عالم المعقولات .

ولكن اذا قطعنا كل صلة بيننا وبين الطبيعة فاننا لا نرى جيدا ما هي الشخصية المتميزة التي يمكن أن تبقى بعد ذلك . ويبدو آخر الأمر أن هذه الأخلاق تسير بنا الى محو للأشخاص يقربهم من التجانس غير المتميز الذي يكون للطبيعة غير العضوية . ولكن هل مثل هذا المذهب مما يرضى ضميرنا ؟ مما لا شك فيه أن الجزئي والنوعي والفردى على تعدد صورته يطالب بيننا بالحق الأخلاقي في الوجود . ان تفوق الكائنات ذات التكوين العضوي المكتمل على الطبيعة غير العضوية ، فيما يرى البعض ، هو في تغايرها الذي تناضل لتحقيقه .

هذه الحاجة الى التنوع والفردية ، والى الشمولية والتشابه فى آن واحد هل هى مشروعة ؟ يجب أن نلاحظ أن السبب الذى من أجله يميل مذهب كانط على هذا النحو الى الغاء الفردى لصالح الشمولى هو أنه يقوم على العقل الخالص وحده وأنه فى العقل الخالص لا يوجد تغاير للأفراد ، لكن هل من سداد الرأى أن نقيم الأخلاق على العقل فى تمام عريه ؟ ان العقل ، فى الواقع ، موصول بالطبيعة ، ولا يمكن فصله عنها ولو منطقيا . والأخلاق لا ينبغى ولا يمكن أن تكون الا بتحقيق مزيد من الانسجام بين الطبيعة والعقل ، وليس بالانفصال عنها .

يجدر اذن الرجوع على نحو ما الى تعاليم القدماء : السير على سنن الطبيعة والتوفيق بينها وبين مذهب كانط . فاذا أخذنا بوجهة النظر هذه وجدنا أن الانسان بوجه عام واجبه هو أن يمارس طبقا لتعبير أرسطو « كماله الخاص » وأن يحقق على هذا النحو أجمل عمل ممكن . ولكن الانسانية ليست مجرد نوع مكون من كائنات متماثلة . انها أيضا مجموعة من الصور والنماذج والخصوصيات لكل منها قيمته ومقدرته . كل صورة انسانية سووية فى سماتها الجوهرية يمكن وينبغى أن تتطور مع الاحتفاظ بفرديتها .

واذن فالأخلاق لا تقتضى العمل فى ظل فكرة الشمول فحسب ولكنها تريد أيضا أن تسعى الى كمال الجزئى والفردى بما هما كذلك . هذان القانونان يجب أن يتعايشا . كيف يكون هذا ممكنا ؟ المشكلة ضخمة ، ولكن منطق الأخلاق مهمته أن يوفق لا أن يستبعد . وأية مشكلة أخلاقية هى دائما فى حقيقة أمرها بحث عن توفيق ما . فالانسان يغادر المجال العملى الى المجال النظرى حين يحاول أن يصوغ الحقائق الحية بحيث يقضى بعضها البعض الآخر بموجب مبدأ التناقض . وهكذا فليست المشكلة أن نهدم فردية كل كائن ، وكل مجموعة وكل طائفة وكل صورة متميزة للطبيعة الانسانية ، بل ان نجعلها تسهم بحسب قدراتها فى انسجام المجموع . والعظمة الحقيقة لجميع الناس ، تلك التى تحقق المساواة بينهم ، هى أن يعمل كل واحد منهم بقدر فرديته ، لخلق وتنمية العمل المشترك ألا وهو الانسانية الواحدة والمتعددة ، القسوية والخيرة ، وهى التأليف ، على أكمل صورة يمكن أن نحلم بها ، بين العقل والطبيعة .

لقد قال سبينوزا : « ليس ينبغى أن نقهر الكراهية بالكراهية ، بل يجب التغلب عليها بالحب والأريحية » .

« انتهى »

فهرس

الموضوع	الصفحة
كلمة للمترجم ..	٥
تصدير بقلم الأستاذ جيلسون ..	٩
القسم الأول	
الاستيطيقا والانايطيقا الترנסندنتاليتان	
الفصل الأول	
المشكلة الكانطية ..	١٣
الفصل الثاني	
منهج كانط ..	٢١
الفصل الثالث	
الأحكام التأليفية الأولانية ..	٣١
الفصل الرابع	
امكان الأحكام التأليفية الأولانية ..	٣٩
الفصل الخامس	
الحساسية والفهم ..	٤٩
الفصل السادس	
الاستيطيقا الترנסندنتالية ..	٥٧
الفصل السابع	
المهمة التاريخية للاستيطيقا الترנסندنتالية ..	٦٧
الفصل الثامن	
المهمة التاريخية للاستيطيقا الترנסندنتالية (نهاية) ..	٧٥
الفصل التاسع	
المقولات (عرض) ..	٨٥

الفصل العاشر

٩٣ بحث تاريخي لمذهب المقولات ..

الفصل الحادي عشر

١٠٣ الاستنباط الترנסندنتالي ..

الفصل الثاني عشر

١١١ كانط وهيوم ..

الفصل الثالث عشر

١١٩ المثالية الترנסندنتالية ..

الفصل الرابع عشر

١٢٧ الظاهرات والنومين ..

الفصل الخامس عشر

١٣٥ فكرة القانون الفيزيقي وفقا للنقد الكانطي ..

القسم الثاني

الجدل الترנסندنتالي

الفصل الأول

١٤٧ كانط والميتافيزيقا ..

الفصل الثاني

١٥٥ مهمة الجدل الترנסندنتالي ..

الفصل الثالث

١٦٥ الوهم الترנסندنتالي ..

الفصل الرابع

١٧٣ المثل الترנסندنتالية ..

الفصل الخامس

١٨١ مغالطات العقل الخالص ..

الفصل السادس

١٩١ البحث في نقد البسيكولوجيا العقلية ..

الفصل السابع

١٩٩ نقيضة العقل الخالص ..

الموضوع الصفحة

الفصل الثامن

حل النقائض ٢٠٩

الفصل التاسع

الدور التاريخي للنقيضة الكانطية ٢١٩

الفصل العاشر

البحث في النقائض الرياضية ٢٢٧

الفصل الحادى عشر

البحث في النقائض الدينامية ٢٣٥

الفصل الثانى عشر

المثال الترنسندنتالى ٢٤٣

الفصل الثالث عشر

نقد الدليل الأنطولوجى ٢٥١

الفصل الرابع عشر

نقد الدليل الكزمولوجى ٢٥٩

الفصل الخامس عشر

نقد الدليل الطبيعى - اللاهوتى ٢٦٧

الفصل السادس عشر

خاتمة الدراسة للديالكتيكا الترنسندنتالية ٢٧٧

القسم الثالث

أخلاق كانط

الفصل الأول

مقدمة ٢٨٦

الفصل الثانى

أفكار كانط الأخلاقية أمام كتاب «النقد» ٢٩٧

الفصل الثالث

المشكلة الأخلاقية ٣٠٥

الفصل الرابع

تحليل المعانى الأخلاقية الشائعة ٣١٣

٣٩٩

الموضوع	الصفحة
الفصل الخامس	
تحليل المعانى الأخلاقية الشائعة (تابع)	٣٢١
الفصل السادس	
تحليل المعانى الأخلاقية الشائعة (نهاية)	٣٣١
الفصل السابع	
العقل الخالص العملى	٣٣٩
الفصل الثامن	
الحير الأخلاقى	٣٤٧
الفصل التاسع	
الشعور الأخلاقى	٣٥٥
الفصل العاشر	
الحرية	٣٦٥
الفصل الحادى عشر	
الأخلاق والدين	٣٧٥
الفصل الثانى عشر	
أخلاق كانط والعصر الحاضر	٣٨٥

CH



0383731

[Faint handwritten notes at the bottom of the page]